

Volume 10 (2015)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Indonesia – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-103-1
598-0005 Izumisano
Osaka - Japan

3

Quaderni del Centro Studi Asiatico

I *Quaderni del CSA* ospitano articoli e studi che riflettano su alcuni fenomeni religiosi, socio-economici, politici, culturali e missionari delle Regioni Saveriane presenti in Asia. Essi si propongono anche di far conoscere eventi o esperienze che possano arricchire ed essere di aiuto ad altri missionari coinvolti nelle stesse attività.

DIRETTORE

Tiziano Tosolini • Giappone

REDAZIONE

Everaldo Dos Santos • Filippine

Matteo Rebecchi • Indonesia

Sergio Targa • Bangladesh

Luigino Marchioron • Taiwan

Quaderni del Centro Studi Asiatico
Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-103-1, 598-0005 Izumisano, Osaka – Japan
Tel. (0724) 64-3966 / Fax (0724) 64-3969

INDICE

VOLUME 10, N. 3

2015

- 133 Quale futuro per il Transumanesimo?
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 139 Yuan Zhiming
A Chinese Christian Theologian
Umberto BRESCIANI
- 144 La Chiesa cattolica in Indonesia (2 parte)
Francesco MARINI
- 157 Benedict XVI and Interreligious Dialogue
The Case of Islam and Christian-Muslim Relations (2 part)
Rocco VIVIANO
- 171 On Buddhist-Catholic Dialogue in Taiwan
Paulin BATAIRWA

CULTURA E SOCIETÀ

- 177 Pakikisama. A Filipino Value
Ulrich Mokam SAA

IN MARGINE

- 189 Gli inizi della presenza Saveriana a Taiwan raccontata da tre testimoni
Seconda parte: p. Arnaldo De Vidi
Luigino MARCHIORON

Quale futuro per il Transumanesimo?

TIZIANO TOSOLINI

Il primo articolo della Dichiarazione Transumanista, pubblicata nel 2009, stipula che «L'umanità sarà profondamente trasformata dalla scienza e dalla tecnologia del futuro. Prevediamo la possibilità di ampliare il potenziale umano tramite il superamento dell'invecchiamento, delle limitazioni cognitive, della sofferenza involontaria e della nostra prigionia sul pianeta Terra». All'uomo d'oggi si presenta quindi l'estrema opportunità di accelerare la propria evoluzione e di auto-trasformar-si ricreando la propria natura umana mediante l'uso della tecnologia (soprattutto quella informatica, genetica e nano).

Nel suo *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*, Simon Young afferma che dopo il tramonto del pensiero religioso (che ha ormai esaurito la sua forza aggregativa) e di quello post-moderno (che ha erroneamente disprezzato la ragione e il progresso) il Transumanesimo si propone oggi come sistema filosofico onnicomprensivo capace di offrire una nuova visione di mondo, un visione questa che si articola su un triplice livello: metafisico, psicologico e morale.

A livello metafisico, o cosmologico, il Transumanesimo vede il mondo coinvolto in un «processo evolutivo di crescente complessità verso strutture, forme e operazioni sempre più articolate». A livello psicologico i transumanisti sono convinti che gli esseri umani siano «intrisi di un'innata volontà ad evolvere — un impulso istintivo che li porta ad espandere le proprie abilità alla ricerca di una sempre maggiore longevità e benessere». Questi due livelli sfociano poi nel terzo, quello etico, in cui «dobbiamo promuovere la nostra volontà ad evolvere cercando continuamente di espandere le nostre abilità in tutti gli ambiti della vita. Agendo in armonia con la natura essenziale del processo evolutivo — la crescente complessità — saremo in grado di scoprire un nuovo senso, obiettivo, direzione e significato della vita, sentendoci così ancora una volta a nostro agio nel mondo». Ciò che Simon Young propone, quindi, è di sostituire «l'evoluzione darwiniana con l'evoluzione progettuale — dalla schiavitù dei nostri geni egoisti all'auto-governo consapevole della mente umana».

Il futuro si presenterà quindi radicalmente diverso dal passato. Se un tempo eravamo asserviti alle leggi impersonali della biologia, in futuro la nostra potenziata intelligenza ci libererà dai vincoli della natura permettendo alla nostra volontà di realizzarsi in

modi finora inaspettati: l'*Homo sapiens* verrà molto presto sostituito dall'*Homo cyberneticus*. E questo progetto, secondo l'autore, possiede un carattere tipicamente prometeico: la promessa è infatti quella di riuscire a rubare agli dèi e alla natura i principi e le risorse di cui l'uomo ha bisogno per diventare padrone del proprio destino, zittendo una volta per sempre i fatalisti, i neo-luddisti e gli inguaribili atavici. «Il bio-fatalismo» — continua Simon Young — «sarà gradualmente rimpiazzato dal si-può-fare-tecnologismo, cioè dalla fiducia nel potere tecnologico, il quale ci libererà dai vincoli imposti al nostro corpo e alla nostra mente... Nel ventunesimo secolo, la credenza nella caduta dell'uomo genesiaco sarà sostituita dalla fede nella sua inevitabile trascendenza mediante la super-biologia».

Questa confidenza prometeica nel progresso della tecnologia si accompagna poi alla visione di un regno post-umano in cui l'intelligenza, transcendendo i limiti imposti all'uomo dalla natura, sarà in grado di sperimentare quell'abbondanza e pienezza di vita che neppure le più elaborate utopie religiose del passato erano state in grado di ideare. E se un tempo l'evoluzione biologica era guidata da una forza intrinseca che le permetteva di selezionare solo quelle specie più adatte a sopravvivere in un determinato ambiente, ora l'uomo, mediante il progresso tecnologico, può accelerare quello stesso processo di selezione naturale fabbricando una razza post-umana finalmente priva di qualsiasi temporalità e debolezza morale.

Tuttavia, malgrado l'ostentato ottimismo che accompagna il progetto di Simon Young (che non necessariamente riflette o esaurisce le proposte dal movimento transumanista), la visione filosofica proposta dall'autore ci pare soffra di un duplice difetto: essa identifica troppo presto e troppo incautamente l'evoluzione sociologica con il progresso spirituale e, da un punto di vista teologico, essa si affida a un avvenire chimerico e fantastico che però, proprio perché interamente prodotto dallo sforzo umano, è privo di un'autentica forza innovativa.

Circa il primo punto, quello che con-fonde l'evoluzione sociologica con quella spirituale o morale, si deve far notare che — se analizzato dal solo punto di vista storico — lo sviluppo tecnologico e perfino culturale dell'Occidente moderno e post-moderno non solo non è riuscito a eliminare totalitarismi, genocidi di massa, guerre mondiali, ineguaglianze e povertà, ma anzi, e a volte, esso ne è perfino stato il protagonista. In questo senso non vi è alcuna certezza che la storia degli esseri umani, imbrattata com'è di ingiustizie e violenze (oltre che di peccato), possa come d'incanto mutarsi in una realtà priva di povertà, odio e ingiustizie solo perché ora ha raggiunto uno stato di intelligenza superiore. Detto altrimenti: l'evoluzione — o, nelle parole dell'autore, la «crescente complessità» che dovrebbe dare un senso nuovo alla vita — non coincide affatto con un inesorabile pro-

gresso sulla via della perfezione, così come l'avanzamento scientifico non conduce necessariamente a un miglioramento del livello etico della società.

Ciò a cui assistiamo oggi, al contrario, è una separazione sempre più netta tra il mondo dei valori e il mondo della tecnica, tra le scoperte scientifiche e il *telos* che esse si propongono di raggiungere. Una delle forze che sembrano sorreggere lo sviluppo scientifico, ad esempio, non è il livello di armonia e giustizia sociale che si potrebbero raggiungere mediante le sue invenzioni, quanto piuttosto il livello di fruibilità e consumo imposto dal sistema capitalistico che finanzia e rende possibile quello stesso sviluppo. Malgrado il ricorso della scienza ai vari valori liberali di cui si ritiene promotrice (altruismo, cooperazione, discorso ecologico ecc.), di fatto, il futuro immaginato dai transumanisti verrà quasi certamente dirottato al servizio dell'accrescimento della ricchezza dei suoi finanziatori (è forse un caso che l'industria all'avanguardia nel settore della robotica sia DARPA — un'agenzia governativa del Dipartimento della Difesa degli Stati Uniti incaricata dello sviluppo di nuove tecnologie per uso militare?).

Di più, e come nuovamente ci insegna la storia, non è detto che la tecnologia, per il solo fatto che progredisca, assicuri necessariamente un miglioramento culturale della società. Il teologo David Tracy, ad esempio, ci mette in guardia dall'affidarci in maniera troppo spensierata alla sola tecnologia per realizzare la società del futuro. Questo perché: «*Techne* diviene il prodotto della volontà di dominio, di potere e di controllo... un potere solitario che livella ogni cultura, che annichilisce il nostro sentirci-a-casa nell'universo, che sradica tutti gli altri interrogativi per risolvere solo quelli sotto il suo controllo, producendo così un pensiero planetario in cui la ragione strumentale, e lei sola, sarà considerata alla stregua di pensiero... L'oggetto non può pensare. Il soggetto non lo farà. Abbiamo iniziato come agenti tecnologici del nostro ostinato destino. Pare stiamo terminando come spettatori tecnologizzati della nostra stessa condanna a morte».

Circa il secondo punto, invece, Ted Peters (teologo ed editore della rivista *Theology and Science*) fa notare che esistono due distinte (anche se complementari) concezioni di futuro. La prima, che si potrebbe indicare con il termine *futurum*, consiste nell'intendere il futuro come una crescita, o come l'attualizzazione di un potenzialità che è già insita nel nostro presente (o passato). La seconda, o *adventus*, si rifà invece ad un'anticipazione di un qualcosa di totalmente nuovo, imprevisto e inaspettato. Come direbbe esemplificando il teologo Jürgen Moltmann: «*Futurum* significa ciò che sarà; *adventus* ciò che avverrà». Detto altrimenti: mentre il *futurum* ci offre un'immagine del futuro che può essere predetta a partire dalle tendenze, mode e pre-visioni del presente, *adventus* ci offre invece una visione del futuro che solo Dio è in grado di porre in essere per la prima volta. In que-

sto senso, il teologo Karl Rahner parlava del futuro di Dio come di un «mistero», come di una realtà che trascende le nostre elaborazioni concettuali. Certo, la coscienza umana è costitutivamente aperta al futuro, e in questo senso trascende il presente. Tuttavia, il futuro di Dio «si dà attraverso la sua stessa auto-comunicazione che è ancora in procinto di realizzazione storica». La differenza tra *futurum* e *adventum* è quindi abbastanza netta: il futuro secolare è un divenire che è raggiunto mediante il processo di trasformazione del mondo; il futuro escatologico è invece un sopraggiungere che si approssima a noi nell'affermazione del regno di Dio.

Questa distinzione ci sembra importante perché, contro ogni sua rivendicazione del contrario (di star cioè costruendo una realtà totalmente inedita e originale), di fatto il futuro transumanista non è altro che la proiezione o il risultato di uno sviluppo tecnologico che affonda i suoi inizi nel presente. Questa visione, quindi, non possiede nulla di quella extra-ordinaria novità propria del futuro di Dio annunciata, ad esempio, da Isaia («Non ricordate le cose passate, non pensate più alle cose antiche! Ecco, faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete?» *Is* 43,18-19) e ripresa dall'Apocalisse («E Colui che sedeva sul trono disse: "Ecco, io faccio nuove tutte le cose"», *Ap* 21,5).

Di più: questa distinzione tra *futurum* e *adventum* si riflettere anche sul concetto di «corpo» che i transumanisti vorrebbero trasformare e migliorare con innesti tecnologici fino a introdurlo in quello stato di virtualità e immortalità post-umana. Anche in questo caso, infatti, la «novità» proposta dal Transumanesimo combacerebbe con una semplice «trasformazione», non con quella «nuova creazione» proclamata, ad esempio, da Paolo: «Sappiamo infatti che quando verrà disfatto questo corpo, nostra abitazione sulla terra, riceveremo un'abitazione da Dio, una dimora eterna, *non costruita da mani d'uomo*, nei cieli» (2*Cor* 5,1).

Non è quindi il *futurum* che dovrebbe meravigliare l'uomo, quanto piuttosto quell'*adventum* che appartiene solo a Dio e che l'uomo può solo accogliere con riconoscenza e abbandono. Una meraviglia che ridimensiona le immodeste pretese transumaniste e che, al contempo, ci sprona a collaborare per la creazione di una società e di mondo più consoni a quelli promessi e attuati in Cristo da Dio.

Religioni e missione



Yuan Zhiming
A Chinese Christian Theologian

UMBERTO BRESCIANI

La Chiesa cattolica
in Indonesia (2 parte)

FRANCESCO MARINI

Benedict xvi and Interreligius Dialogue
The Case of Islam and Christian-Muslim Relations
(2 part)

ROCCO VIVIANO

On Buddhist-Catholic Dialogue in Taiwan

PAULIN BATAIRWA

Yuan Zhiming

A Chinese Christian Theologian

UMBERTO BRESCIANI

In 1949, Mao Zedong reckoned Christianity as a Western cultural encroachment and launched a persecution aiming at suppressing it on the Chinese soil. Half a century later, it is evident that he did not succeed. The Catholic Church is still present; actually, it is slowly but steadily growing. As for Protestant Christian churches, they are simply thriving.

Protestant churches have been growing exponentially. Official government statistics in 1950 put Protestants in China at 700,000. Foreign experts believe that such number was not comprehensive of all Protestant groups, but that the total number should have been around one million. Now, according to an estimate, there are about 50 million Protestants in China. Some say the number is 70 to 100 million: about 20 million belong to the *Three-Self Patriotic Movement*, and about 50 to 70 million to the unregistered churches, including around 300 house church networks. The main problem for reaching exact figures is the number of the so-called house churches and of their members, since they are not registered with the government, are independent on from the others, and nobody knows exactly how many they are.

The total amount of Christians (Catholic and Protestant) in China makes up roughly 4% of the population, but they are growing fast. Protestants are said to grow of 1 million a year. Some even surmise that their number will soon overcome the number of members of the Chinese Communist Party; or also that China is going to become—if it is not already—the largest Christian country in the world. No need to imagine that such statements are enough to upset government people.

Some Protestant leaders have suggested that, given the growth of the Chinese Church, it will not be long before Chinese Christians will find themselves in a situation similar to the Church in the fourth and fifth centuries, on the eve of Constantine and Theodosius. By sheer size, believers will find themselves in key positions of influence that will shape the direction of both China and the world. Chinese Protestant faithful are so enthralled by their numbers and their fast growth that some of them even feel that God/heaven has entrusted to Chinese Christians the mission of re-evangelizing the West.

There is no lack even of theologians who elaborate their belief in the light of their background indigenous (i.e. Chinese) culture and of our modern age. One of the best known is Yuan Zhiming, who is also an indefatigable evangelizer.

Yuan Zhiming the Man

Yuan Zhiming was born in 1955 into a peasant family in rural Hebei Province. In his youth he experienced the Cultural Revolution and was highly trained in the thought of Marx, Lenin, and Mao. He spent ten years in the People's Liberation Army as a Marxist-Leninist doctrine officer. Later he studied in Beijing, People's University, for the PH.D in philosophy and started writing books. In 1988, the state television broadcast a documentary called *River Elegy (Heshang)*, that was widely viewed during 1988 and the spring of 1989, while peaceful protesters started to gather in Tiananmen Square for the demonstrations lasting until 4 June, 1989. Yuan Zhiming was one of the five authors of the script and also took active part in the demonstrations, until the PLA intervened and a massacre ensued.

Viewed as an inciter of the protest, he escaped to France, and a few months later to the United States. Abroad, he became the chief editor of the *Democratic China* magazine and a co-founder of the organization *The Chinese Democratic Frontline*. In 1990 he became a visiting scholar at Princeton University. It was there that he came to know Jesus Christ and was baptized. He is one of several former Communist Party members from the Tiananmen demonstration who later became Christians. In 1992, he decided to commit himself to serving Christ and enrolled in the Reformed Theological Seminary in Jackson, Mississippi.

As for the reason of his conversion to Christianity, here are his words: «*The River Elegy's* conclusion was that the solution for China was democracy and human rights. But it was only when I got to the West that I realized that the root of this was Christianity. It was the Bible. It creates something more important than rights given by a constitution or a government. It creates God-given rights—endowed by our creator. This made rights something permanent and not dependent on a leader.»

After graduating from the seminary, he served as an editor in *Overseas Campus Magazines (OCM)*, the most popular Christian gospel bimonthly dedicated to reaching out to overseas mainland Chinese students, scholars, and professionals for Christ. While he was with OCM, Yuan Zhiming wrote several books, which were well accepted by Chinese intellectuals, including *Lose Earth and Gain Heaven*, *The Dialog of Faith*, *The*

Cross—Jesus and China, Laozi and the Bible, and Daodejing: Original Text and a Modern Translation.

In 1996, he started writing *China's Confession: God and the 4000 Years of China*. The book was published in 1998. With the blessing of OCM, he, together with two board members of OCM and two Christian entrepreneurs, joined team to start a company, China Soul, Inc., to make the video serial *China's Confession*. After the debut of the video, China Soul, Inc. was transformed in 2000 into a non-profit organization, *China Soul for Christ Foundation* (CSFC), with its base in Rohnert Park, California. CSFC was set up with the mission to use video as a medium to bring Chinese people to Christ. Yuan Zhiming is currently the Chief Director of CSFC.

Yuan Zhiming is an acclaimed evangelist among the Chinese, both the Chinese immigrants in the United States and his countrymen back in China. In the United States, he is invited to preach in evangelist meetings all over the country, because many mainland Chinese can identify with his experience. Through his sermons, the Holy Spirit moves thousands to accept Christ each year. Whenever there is an issue relating to the areas of personal faith and house churches in China, he is also frequently interviewed by numerous TV and radio stations. Even though he is barred from returning to China, his books and radio or TV programs reach back also to China, and to Chinese people everywhere. He has become one of the country's most influential spiritual figures through his documentaries and videotaped sermons.

His Theological Vision

Yuan Zhiming's main theological vision concerns God's revelation. He argues that the God of the Christians has revealed Himself to the ancient Chinese in the Five Classics, the holy scriptures of Confucianism. He identifies God as *Dao*, and deems that Laozi, the founder of Daoism (sixth century BC), should be viewed as another Isaiah, paving the way for the coming of the Holy One. Christ is the *Dao* who enters the world fulfilling the expectations of all people. The fulfillment of the Gospel is found only in the New Testament, with the redemptive foundation having been laid in the Hebrew Scriptures (Old Testament), but there are evidences of partial themes of the Gospel in extra-biblical texts such as Confucius' *Analects*, the Hindu *Veda*, *Upanishad*, and *Bhagavat Gita*, and the writings of Heraclitus, Plato, and Aristotle, among others.

Yuan Zhiming is convinced there exists a special relationship between the Christian God and the history of the Chinese people. God was present from the very beginning

and has always been present in Chinese history. God's history with Israel has its parallel in God's history with China. Yuan Zhiming finds that the idea of the lost Golden Age of Chinese antiquity and of the lost Garden of Eden from *Genesis* is a special point of convergence between the Chinese and Hebrew cultural traditions. This, according to him, proves the presence of the Christian God in the history of China.

Yuan Zhiming further explains his historical concept by applying the method of *figurism*, first developed by Jesuit missionaries in the seventeenth and eighteenth century. Accordingly, he finds numerous cultural coincidences between the *Bible* and the Chinese Classics, especially the *Book of Change* (*Yijing*), and even inside China's writing system.

In harmony with Matteo Ricci, Yuan Zhiming believes that in the history of China there has been degeneration from theism to humanism. According to him the Golden Age of human beings does not lie in the future but rather in returning to the thinking of ancient times. Based on this viewpoint of historical degeneration, Yuan divides China's history into four stages: the *Reverent Period*, from the dawn of Chinese history to 771 BC; the *Wisdom Period*, from 771 BC to 221 BC; the *Humanistic Period*, from 221 BC to the late Ming Dynasty in the seventeenth century; and the *Returning Period*, from the seventeenth century to the present time.

The main message Yuan gives his readers is that the God of the Christians has shown Himself in the history of China in the form of the *Dao*, which is usually translated as the «Way» in English. The four historical stages of China have been closely connected with the presence and absence of God:

The Prevailing of the Great Dao in the ancient *Reverent Period*; the degeneration of Theism and the growth of Humanism in the *Wisdom Period* (two things happened in this period: one is that the Dao became a replacement of God and the other is that the Dao was lost); the appearance of Natural Atheism in the *Humanistic Period*; China presently is in the *Returning Period*, and the Chinese people should consider the sinful origin of their sufferings and return to God, as explained by Christian doctrines.

Yuan Zhiming is a radical evangelist, who draws many Chinese to Christianity by means of his fiery sermons. However, *figurism* has always been a debated issue. While foreign missionaries often like it, numerous people have shown the inconsistency of its assumptions. One example comes to my mind from recent history: cardinal Yu Bin (1901–1978) and bishop Lokuang (1911–2004). Both of them grew up fully immersed in Western Catholic theology, and at the same time acquired a deep knowledge of Chinese culture. They found strong similarities between the Christian religion and Chinese tradition, especially Confucianism. They enjoyed analyzing similarities and dissimilarities, as well

as possibilities for mutual dialogue, without recurring to *figurism*. Furthermore, both of them had a high respect for the Neo-Confucianism of the Song-Ming Dynasties (Zhu Xi, Wang Yangming, and all the others), and never thought of it as a degeneration of true Confucianism and of ancient Chinese values¹.

1. Umberto Bresciani received his MA and PhD in Chinese Literature from National Taiwan University. He has lived in Taiwan for more than forty years. His main research interest is Chinese philosophical and religious thought and comparative cultural and theological studies.

La Chiesa cattolica in Indonesia (2 e ultima parte)

FRANCESCO MARINI

Lo sviluppo della Chiesa dopo l'indipendenza

Può essere descritto nei seguenti periodi¹.

1940–1961: verso una Chiesa adulta

La responsabilità della Chiesa passa sempre più dall'Olanda all'Indonesia. I cattolici indonesiani si sono mostrati pieni di spirito nazionalistico ed hanno partecipato appieno alla lotta per l'indipendenza. Si può dire con sicurezza che la Chiesa cattolica in Indonesia appoggiò senza riserve il processo verso l'indipendenza, sia con le sue dichiarazioni sia soprattutto con le scelte della gerarchia e dei cattolici che parteciparono attivamente a tutti i momenti ed iniziative tese a raggiungere l'indipendenza. Tutto il popolo e tutta la Chiesa appoggiava l'indipendenza². Un chiaro indizio di questo fu il rifiuto opposto da Mons. Willekens sj (olandese), Vicario apostolico di Giacarta, alla concessione di una medaglia di riconoscimento da parte del Governo olandese nel 1946!

I protagonisti più conosciuti di questo nazionalismo cattolico sono stati Mons. Sugiyopranata (primo vescovo della diocesi di Jakarta) e I. J. Kasimo, fondatore del partito cattolico, membro del Comitato Centrale Nazionale dell'Indonesia (1945–1949) e, dal 1947, ministro in diversi posti ministeriali. In questo periodo si sviluppa anche molto l'attività dei laici cattolici, in ogni campo, specie dopo il Congresso della Comunità Cattolica del 1949. Difatti si avviano iniziative varie nel campo della salute e specialmente della scuola. Nel 1955 viene fondata la scuola superiore che poi diventerà l'Università Cattolica Parahyangan a Bandung, nello stesso anno anche la Università Sanata Dharma a Yogya, nel

1. · Per la parte che segue, mi riferisco soprattutto all'opera di H.M. Boelaars, *Indonesiasi. Dari Gereja Katolik di Indonesia Menjadi Gereja Katolik Indonesia*, Kanisius, 2005..

2. · A Yogyakarta nel 1946 le suore di S. Carlo Borromeo nell'ospedale Panti Rapih rimasero al loro servizio anche nei momenti di guerriglia. Tra l'altro vi fu curato anche il gen. Sudirman, eroe nazionale. Mentre sul campo di guerra cadevano alcune personalità cattoliche famose come il comandante dell'aviazione Agustinus Adisucipto (1947), il colonnello Slamet Riyadi (1950) e l'ammiraglio Yos Sudarso (nel 1962) in uno scontro con le forze olandesi e dichiarato eroe nazionale.

1958 la Università Cattolica Widya Mandala a Surabaya e nel 1960 la Università Cattolica Atma Jaya a Giacarta.

Durante l'occupazione giapponese (1942-45) tutti i missionari olandesi furono internati e il servizio pastorale fu assunto in pieno dagli indonesiani (ed altri missionari esteri non «nemici» dei giapponesi) ed in questo senso l'occupazione giapponese favorì l'indonesianizzazione. Durante quest'occupazione però molte persone rimasero vittime della violenza: furono uccisi 160 suore, 74 presbiteri e 47 fratelli³. Ciò accrebbe ovviamente il peso dell'apostolato sulle spalle delle forze indonesiane rimaste. Ma dopo la sconfitta del Giappone, il 17 agosto 1945 l'Indonesia dichiarò la propria indipendenza e i sacerdoti olandesi poterono tornare al lavoro.

Possono essere considerati segni di questa maturazione della Chiesa in Indonesia anche alcuni fatti importanti per la sua vita interna o per le sue relazioni con la società indonesiana in generale.

Nel 1955 si inizia la traduzione cattolica della Bibbia. Così nel 1964 esce il Nuovo Testamento in indonesiano. Questo processo tuttavia si interrompe nel 1967, quando inizia la collaborazione con i Protestanti e come suo frutto, nel 1974, esce la traduzione ecumenica completa della Bibbia in indonesiano.

Nel 1960 i vescovi riuniti a Girisonta (Giava Centrale) scrivono al Papa chiedendo che venga istituita la gerarchia in Indonesia e il 3 gennaio 1961 Giovanni XXIII, con un Suo decreto, costituisce la Gerarchia Indonesiana, trasformando i 20 vicariati apostolici e le 7 prefetture apostoliche in diocesi, raggruppate in 6 province ecclesiastiche. È il riconoscimento ormai di una Chiesa adulta.

1961-1998: verso una Chiesa sempre più indonesiana

La Chiesa assume progressivamente sempre più un volto indonesiano. Nel 1965 comincia la sua attività il *Kompas*, giornale di ispirazione cattolica che in poco tempo diventa dominante nel campo della editoria giornalistica.

Nel 1969 termina lo *ius commissionis* (l'affidamento delle evangelizzazione a qualche congregazione missionaria): la responsabilità della Chiesa è pienamente sulle spalle della Chiesa locale. Nel 1966, il MAWI (la Conferenza Episcopale del tempo) spiegava che il compito dei laici è di «costruire una società conforme e basata sui principi della Chiesa

3. · Il 20 Dicembre 1948, durante l'azione militare delle forze olandesi contro l'Indonesia, il P. Sanjoyo e il Fratel Hermanus Bouwens SJ furono uccisi. Il P. Sanjoyo è considerato il primo martire indonesiano nella storia di questa chiesa.

cattolica»⁴, ma già nel 1970 il tema della indonesianizzazione viene trattato esplicitamente e diventa un obiettivo chiaro della Chiesa indonesiana. In quell'anno esce il Pedoman Kerja Umat Katolik Indonesia (Indicazioni Operative per la Comunità Cattolica Indonesiana), dove si sottolinea il dovere di lavorare in dialogo e collaborazione con gli altri cristiani e le altre religioni. Nel testo si indica che nella costruzione di una società giusta, «noi cattolici ci riferiamo ai valori del Pancasila» e in quei valori «noi ci incontriamo con persone di altra convinzione e religione»⁵. Da quella data in poi è costante nelle direttive dei Vescovi il riferimento ai valori umani universali (del Pancasila) e mai invece ad una specificità «cattolica». In questo modo si spiega perché la Conferenza Episcopale sia stata contraria alla costituzione di un Partito Cattolico (come era stato fin dai tempi della colonia e fino al 1971, anno in cui questo partito si fuse con il PDI) e in seguito abbia lamentato la costituzione di un Partito Cristiano fondato dai Protestanti.

Nel 1979 le difficoltà poste dal Governo all'entrata di missionari esteri in Indonesia rafforza la volontà di incrementare il processo di indonesianizzazione. Il 1984 vede la celebrazione dei 450 anni della Chiesa cattolica. Viene realizzata un Incontro Nazionale dei Cattolici Indonesiani (PNUKI) dove esplicitamente si chiede alla Chiesa di membangun masyarakat Pancasila (ossia di «costruire una società secondo il Pancasila»). A questo riguardo, nel 1985, esce il documento della Conferenza episcopale La comunità cattolica Indonesiana nella società del Pancasila.

Negli anni 1962–1965, i vescovi indonesiani prendono parte attiva al Concilio e rafforzano i legami che avevano già allacciato tra di loro nei precedenti incontri nazionali. Il 29 luglio 1967 si crea il primo Cardinale Indonesiano, Yustinus Darmojuwono. Dopo la sua morte, si crea un altro cardinale, attualmente in riposo ed ex arcivescovo di Giacarta, il Card. Julius Darmaatmaja SJ.

In questo periodo la comunità cattolica cresce in modo molto veloce. Nel 1940 i cattolici raggiungevano le 500.000 unità; nel 1949 raggiungono la cifra di 784.300 e nel 1960 quella di 1.300.000 mentre nel 1990 oltrepassano il numero di 4.500.000. Anche il numero dei presbiteri è molto cresciuto: nel 1940 erano 570, mentre nel 1990 raggiungono la cifra di 1905. Nel 1940 i presbiteri indonesiani erano il 3% del totale; nel 1980 rappresentavano oltre il 50% e nel 1989 il 64% del totale. Così pure, i fratelli indonesiani nel 1889 erano l'84% di tutti i fratelli. Le suore indonesiane nel 1940 erano 164; nel 1990 più di 5.000 formando il 93% di tutte le suore del Paese.

4. H.M. Boelaars, *Indonesiasi. Dari Gereja Katolik di Indonesia Menjadi Gereja Katolik Indonesia*, op. cit., 453.

5. Ibid., 454.

In questi anni aumenta anche l'attenzione della Chiesa universale nei confronti della Chiesa indonesiana. Paolo VI visita l'Indonesia nel 1970, e Giovanni Paolo II vi ritorna nel 1989, visitando alcuni grandi centri come Giacarta, Medan, Yogyakarta, Maumere e Dili (allora capitale della Provincia indonesiana di Timor Orientale).

1999–2014: cammino di ricerca nella mutevole situazione nazionale

Come è stato notato, negli anni successivi alla caduta di Suharto, si sono affermati due processi di grandissima portata per la vita del Paese e che non sono ancora giunti alla loro formazione definitiva e cioè il ritorno alla democrazia piena e la concessione dell'autonomia amministrativa alle entità locali. Le conseguenze di questi processi hanno creato e continuano a creare tensioni nella società, intaccando anche le realtà politiche, culturali e religiose.

La mie impressioni personali sono che la Chiesa in questo travaglio politico sia stata piuttosto passiva, timorosa forse di attirare l'attenzione su di sé o di diventare oggetto di opposizione (mentre essa non desidera che vivere in pace per poter agire e svilupparsi senza ostacoli). Le discussioni e le diatribe sulla laicità dello Stato, sulla libertà di coscienza, sui diritti della donna, sulla legislazione locale a volte sempre più musulmana e in alcuni casi imposta anche ai non musulmani, sull'espansione della corruzione a livello locale sia in occasione delle elezioni come pure nella determinazione delle leggi da parte dei parlamenti locali come pure nell'esercizio della amministrazione⁶, la strumentalizzazione della religione e della solidarietà razziale nel gioco politico... tutte queste questioni di grande rilievo nazionale non hanno incontrato solo qualche dichiarazione generica di principio ma non un ruolo attivo e propositivo da parte della comunità cattolica, né nei suoi esponenti ufficiali⁷ e della base.

Alcuni cattolici impegnati in politica o addirittura nel Governo, si perdono nel *mare magnum* del gioco dei partiti o dei poteri forti. La Chiesa ha dato l'impressione

6. Se si pensa che, secondo i dati del ministero dell'interno, nel luglio 2013 esistevano ben 539 entità locali (34 regioni, 412 province e 93 città amministrative) e che queste entità debbono realizzare le elezioni con il coinvolgimento di migliaia di persone le quali spendono una quantità enorme di denaro per essere elette (di gran lunga superiore alla somma delle paghe che riceverebbero qualora fossero eletti) si potrà avere un'idea della vastità della corruzione. La quale poi si allarga ancora di più con l'esercizio delle funzioni legislative e di governo che quelle entità svolgono. Basti pensare, per esempio, alle concessioni di sfruttamento della natura, soprattutto boschi, ai fini dell'estrazione di minerali o della creazione di piantagioni che distruggono l'ecosistema... per vedere la quantità di denaro collegato con la corruzione.

7. Può essere considerata un'eccezione l'attività del rappresentante della Conferenza episcopale nel campo delle relazioni con le altre religioni e qualche personalità di spicco, che però agisce a nome suo, come per esempio il gesuita P. Franz Magnis Suseno SJ, docente nella Scuola Superiore di Filosofia Driyarkara di Giacarta.

di ritirarsi all'interno della sua vita intra-ecclesiale⁸, anche se l'attenzione ai poveri (ovviamente, non solo cristiani) è stata ed è molto grande, nella forma del costante servizio quotidiano, soprattutto nel campo della sanità ed anche nell'aiuto nei casi frequenti di disastri naturali.

I giovani

La società tradizionale indonesiana è patriarcale e feudale, e in essa è difficile trovare un posto per i giovani. Tuttavia in passato essi si sono organizzati autonomamente e così hanno giocato un ruolo notevole sia nella resistenza alla colonia prima, come nella lotta per l'indipendenza.

Sono stati i giovani che nel 1908 fondarono il Budi Utomo, il primo movimento nazionalista e patriottico. Furono essi che nel 1928, con il loro famoso «Giuramento dei giovani» affermarono per tutto il Paese, l'unità territoriale, l'unità politica e l'unità linguistica, scegliendo come lingua nazionale il malese, diffuso in varie parti dell'Indonesia e non invece il giavanese da dove veniva il grosso del movimento nazionalista e giovanile. In seguito a quest'avvenimento, nacquero vari movimenti giovanili legati in genere alle grandi tradizioni o organizzazioni religiose.

La Chiesa appoggiò i movimenti giovanili, senza interferire nella loro vita interna. Lo spirito di questa attenzione è ben espresso da un testo del p. Van Lith SJ (olandese), che nel lontano 1922, guardando un gruppo di scout in esercitazioni, annotava: «In questo momento questi ragazzi indonesiani sembrano addomesticati dal Governo olandese, ma un domani, quando saranno grandi, certamente arriverà il momento in cui saranno nemici del Governo olandese. E quando quel momento arriverà, io sarò dalla parte del popolo indonesiano. Il destino futuro dell'Indonesia dipende dai giovani. E così, il destino della Chiesa indonesiana, dipende dai giovani cattolici».

Nel 1923 un gruppo di 30 maestri cattolici fonda l'associazione cattolica per un'azione politica dei giavanesi (i cattolici a quel tempo a Giava non superavano il numero di 1000). Nel 1925 viene formalizzata l'Associazione politica dei Cattolici Giavanesi. Nel 1930 questa associazione diventa nazionale e prima dello scoppio della seconda guerra mondiale ha già 41 centri di attività, dispersi in tutto il Paese. Nel 1945 nasce la Angkatan Muda Katolik

8. Un esempio chiaro di un possibile, diverso atteggiamento nei confronti della vita del Paese lo abbiamo nella famosa *Lettera Pastorale* della Quaresima del 1997: una lettera scritta con chiarezza e coraggio, dove l'analisi obiettiva si unisce alla passione e compassione. In un momento di crisi nella vita del Paese, la Chiesa parla come il profeta che vede il pericolo e indica una via di uscita. Quella lettera fece scalpore, irritò molto il regime di Suharto, ma diede animo a molti cittadini, tanto che perfino alcune organizzazioni musulmane se ne fecero diffusori.

Republik Indonesia (AMKRI — Giovani Cattolici della Repubblica Indonesiana) che poi nel 1947 si trasforma nel PMKRI (Perserikatan Mahasiswa Katolik RI (Associazione degli Universitari Cattolici della Repubblica Indonesiana) ed è ancora attiva.

Attualmente, nonostante questo passato glorioso, le organizzazioni cattoliche giovanili indonesiane, sono ai margini della vita politica ed ecclesiale, e questo riguarda sia quelle chiese più «politicizzate» (come il PMKRI) che quelle che sono espressione della vita delle chiese locali. Nelle parrocchie gli OMK (Giovani Cattolici, come sono chiamati attualmente) si organizzano a volte per svolgere qualche attività loro propria, specie nel campo sportivo, culturale e a volte religioso. Ma, come già menzionato, nonostante gli incoraggiamenti a svolgere un loro ruolo, lo spazio che effettivamente riescono a ritagliarsi è obiettivamente ristretto e la loro capacità di azione molto ridotta, essendo la loro voglia e il loro tempo molto limitati e trovandosi a dipendere dalla famiglia e spesso ad essere impegnati o nelle università o nel lavoro che, essendo agli inizi, richiede una dedizione senza riserve.

La Chiesa nel presente: situazione e prospettive

La situazione in cifre

Attualmente le diocesi indonesiane sono 37 e i vescovi, eccetto uno, tutti indonesiani. La popolazione cattolica si calcola che si aggiri sui 7.500.000. I sacerdoti diocesani 5 anni fa erano più di 1.650, i sacerdoti religiosi 1.924, i fratelli 1.389 e le suore 7.876, e oltre 400 le persone consacrate laiche. Secondo un'indagine svolta dalla Commissione Missionaria della Conferenza Episcopale nel 2011, questi dati comprendono anche le forze missionarie dall'estero e cioè 280 Presbiteri e Fratelli e 202 suore, mentre le forze missionarie inviate dalla Chiesa indonesiana all'estero sono 570 Presbiteri-Fratelli religiosi e 791 suore. È da notare anche che i sacerdoti diocesani hanno un notevole senso di apertura: 108 di loro sono all'estero e 62 sono inviati ad altre diocesi indonesiane bisognose di aiuto (i cosiddetti «missionari domestici»).

I seminari minori diocesani sono 37 e quelli maggiori sono 13, senza contare quelli delle varie Congregazioni e Istituti religiosi. I seminaristi presenti nei seminari maggiori e nelle scuole di Teologia sono 4.183 (nel 2012).

Occorre aggiungere che un gran numero di gruppi categoriali, non territoriali (come per esempio i gruppi carismatici o di movimenti come sant'Egidio o altri movimenti professionali che si raccolgono nei luoghi di lavoro in occasioni determinate), rac-

colgono migliaia di cattolici in attività formative e spesso apostoliche (nella sola Giacarta ce ne sono alcune centinaia).

Un tentativo di descrizione

L'Indonesia offre un'immagine particolare nel cattolicesimo asiatico. Risente meno del peso dell'era coloniale (se confrontata, per esempio, con l'India); ha una storia di partecipazione da parte dei cattolici alla lotta per l'indipendenza (alcuni cattolici sono «eroi nazionali»); ha un contesto storico, culturale e politico aperto e tollerante (nonostante le tensioni create da alcuni gruppi fondamentalisti attuali); ha una notevole crescita numerica dei cristiani e dei cattolici⁹. La Chiesa indonesiana è considerata aperta, unita, prudente e tradizionale (simile alla NU, dicono vari). Essa risente di una certa sensibilità clericale (spesso la tradizione delle varie etnie, e specialmente di quella giavanese, è segnata da uno spirito patriarcale e feudale), anche se possiede un'impostazione pratica che fa molto affidamento sui laici: le molte comunità di base, ad esempio, sono spesso gestite dai laici in molti aspetti della vita della Chiesa e solo di tanto in tanto ricevono la visita dal sacerdote; nelle parrocchie i laici prendono parte attiva nel Consiglio Parrocchiale e lì le decisioni vengono prese insieme con i presbiteri della parrocchia.

In questi ultimi anni stanno avvenendo alcuni cambiamenti che incidono profondamente nella vita delle comunità: sorgono dei movimenti e gruppi con caratteristiche «pentecostali» e la popolazione che sta diventando sempre più urbana, sotto l'influsso della globalizzazione, viene sempre più «stiracchiata» dalle due tendenze contrapposte del secolarismo e del fondamentalismo. La polarizzazione sembra che continuerà a crescere anche nella Chiesa.

La Chiesa e la società

La religione cattolica è una delle sei riconosciute dallo Stato, insieme all'Islam, al Protestantismo, al Buddhismo, all'Induismo e al Confucianesimo. Il fatto di essere riconosciuti come religione implica una certa protezione da parte dello Stato, l'accesso ai fondi messi a disposizione per le religioni, l'annotazione della religione nella propria carta d'identità... anche se finora il Ministero della Religione ha dato l'impressione di essere più a servizio dell'Islam che alla promozione di tutte le religioni.

9. · Questi alcuni dati sullo sviluppo della comunità cattolica a Giacarta: nel 1960 c'erano 16 parrocchie; nel 1980 ce n'erano 34; nel 2002 erano 53 con più di 410.000 fedeli e 277 presbiteri. Attualmente ci sono 64 parrocchie con più di 470.000 cattolici e una crescita annuale di circa 10.000 nuovi fedeli attraverso i battesimi di adulti.

La Chiesa cattolica rappresenta solo il 3% della popolazione e dà l'impressione di sentire troppo il fatto di essere piccola minoranza. Ciò la rende poco fiduciosa in se stessa, timorosa dei gruppi fondamentalisti forti e nuovi, molto visibili, presenti sui media e ben organizzati, nei confronti dei quali invoca il ruolo protettivo e neutrale dello Stato. Quando si tratta di problemi politici generali, i responsabili cattolici preferiscono agire di concerto con i capi di altre religioni, e raramente prendono l'iniziativa — e ciò rende i cattolici alquanto lenti e in genere re-attivi (invece che pro-attivi).

Nel campo sociale la Chiesa offre un servizio vasto, ramificato, di qualità, senza discriminazioni, nella modalità campo assistenziale, sotto molteplici forme (sanità, scuola, abitazione, alimenti...).

La Chiesa e l'ecumenismo

Nel 1950 fu costituito il Dewan Gereja-Gereja di Indonesia (Consiglio delle Chiese in Indonesia) che poi nel 1984 divenne Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI ossia «Unione delle Chiese») che nel 2009 raggruppava 88 chiese protestanti. Attualmente dovrebbero essere 94 con più di 15 milioni di protestanti.

Per anni i rapporti tra queste chiese e la Chiesa cattolica sono stati connotati dal reciproco ignorarsi o da una sotterranea concorrenza, anche se in questi ultimi anni i progressi ecumenici realizzatisi a livello mondiale hanno toccato anche queste Chiese e ora i rapporti sembrano notevolmente migliorati. Ogni anno alcuni messaggi (per esempio a Natale o in alcune situazioni particolari) sono emessi in comune dalla Conferenza Episcopale e dal PGI. I rapporti con questi Protestanti sono buoni, ma formali. Eccetto che per la traduzione della Bibbia, non si hanno iniziative pratiche comuni.

Le nuove Chiese del post-indipendenza, soprattutto «pentecostali», sono connotate da proselitismo, fondamentalismo, emotività, rigorismo morale e provvidenzialismo. La loro opposizione alla Chiesa è in genere molto aperta e a volte si rivolge anche contro le altre Chiese protestanti. Varie di esse non sono neanche interessate all'ecumenismo e non fanno parte del PGI.

In un aspetto tutte queste Chiese sono superiori alla Chiesa cattolica e cioè nella loro capacità di preparare guide locali e di sostenersi autonomamente in tutti gli aspetti della loro vita. Uno dei principi che deve essere accettato per far parte del PGI è di (voler) raggiungere l'autonomia teologica, di personale e di fondi (eccetto le nuove chiese aggressive originarie dall'America). E qui occorre notare che le spese per il mantenimento del loro clero sono maggiori che per i cattolici, essendo i loro pastori normalmente sposati e quindi con famiglia a carico.

La Chiesa e l'Islam

Il mondo musulmano è molto variegato e in tensione interna crescente: la maggior parte è sunnita, ma ci sono presenze sciite, Ahmadiyah, con vari gruppi moderni di rinnovamento e alcuni di tendenza fondamentalista.

Nelle relazioni tra la Chiesa e l'Islam si può notare una crescente intesa con le grandi organizzazioni popolari, specie con NU e Muhamadiyah, ma a livello di base c'è ancora timore e diffidenza tra le due religioni. Ogni volta che nella vita pubblica sorge un problema giuridico relativo alla estensione della legislazione islamica, alla parità di diritti tra uomini e donne, all'influsso della religione e all'imposizione dei «valori morali tradizionali» nella vita pubblica... la diversità tra musulmani e cattolici appare molto netta, ma anche se si percepisce essa non viene mai espressa pubblicamente.

Evangelizzazione e dialogo

La Chiesa indonesiana è frutto sostanzialmente dello sforzo missionario di Ordini o Congregazioni missionarie. Essa ora è cresciuta e può fare affidamento sulle sue stesse forze, tanto che addirittura ne invia anche all'estero, a servizio di altre chiese. Da un punto di vista numerico (come notato sopra), la situazione potrebbe apparire soddisfacente. Tuttavia, a un'analisi più attenta traspare che la missione sembra affidata alla generosità di alcuni piuttosto che all'apertura di tutta la Chiesa. Anche i missionari stranieri svolgono più un lavoro di supplenza pastorale che di sensibilizzazione missionaria della comunità, mentre il raccordo tra i missionari e la loro Chiesa di origine sembra essere molto labile. Nella recente riunione della Conferenza Episcopale (novembre 2014), pare che lo spirito missionario di Francesco (l'apertura della comunità e il servizio e la testimonianza nelle periferie dell'umanità) cominci a movimentare i vescovi e quindi, si spera, anche le comunità.

Ciò invece in cui la Chiesa indonesiana è impegnata, è il dialogo, inteso come scambio di conoscenze ed esperienze (non quindi di discussione teologica), e che diventa occasione di nuovi rapporti umani, di amicizia e di collaborazione. Il dialogo qui non viene inteso in contrapposizione o in alternativa all'annuncio. Esso è invece modalità di annuncio. Se il dialogo avviene in fraternità, se ognuno ha l'occasione di esporre la propria fede, l'annuncio non può che realizzarsi di conseguenza. Infatti, cos'è l'annuncio se non la presentazione della propria fede? Anzi: proprio nel dialogo quella presentazione raggiunge la massima possibilità di essere compresa, perché avviene in un clima di apertura e di ricerca comune. Il dialogo porta e suscita così il rafforzamento delle qualità umanistiche nell'Islam, l'immissione nel circolo delle idee di alcuni valori cristiani e delle diverse

modalità di affrontare alcuni problemi attualmente discussi nel mondo musulmano (i cristiani hanno in genere superato le loro «tentazioni» attuali, tipo l'uso della violenza, l'imposizione della verità, la guerra santa...), l'apertura a diversa ermeneutica dei testi sacri, la sottolineatura dell'influsso umanizzante della religione (una religione che non tanto usa l'uomo, ma lo serve e fa crescere...). Il dialogo così rafforza nell'Islam quegli elementi di apertura, libertà, umanità che vi sono presenti e che a volte sono contrastati da altre loro correnti interne. Il dialogo spinge inoltre i cristiani a una testimonianza più autentica.

A livello di base va notata una grande varietà di situazioni: in genere nella vita quotidiana ci sono buoni rapporti tra cristiani e musulmani, dato la loro continua interazione in tutti i vari settori della vita pratica. Ci sono anche iniziative comuni nell'affrontare problemi locali comunitari. Questi elementi di apertura e collaborazione sono presenti nella maggior parte delle persone appartenenti alle due religioni. In molti permane però un certo qual senso di diffidenza o timore. Personalmente credo manchi, da parte della base cattolica, una preoccupazione costante nell'allacciare e approfondire relazioni, nel creare iniziative comuni, nel superare pregiudizi e timori... Iniziative di incontro esistono anche a livello di base, ma sono abbastanza rare e limitate quanto al coinvolgimento dei cattolici.

L'inculturazione

Essa rappresenta il grande problema della Chiesa indonesiana. Lo è anche per tutta l'Indonesia che cerca una superiore unità, oltre le razze, le lingue, le culture, le religioni diverse, in un momento di evoluzione culturale veloce e profonda e che rischia sempre di generare chiusure e contrapposizioni, particolarmente pericolose per un Paese così diversificato. È il problema del *Bhinneka Tunggal Ika* ossia della «unità nella diversità»: affermato e accettato da (quasi) tutti in linea di principio, ma in concreto sempre in processo.

L'inculturazione rappresenta un problema anche per l'Islam, almeno se si notano le varie correnti che oggi si contendono la guida della Umma. Il problema si potrebbe così sintetizzare: il rinnovamento va legato al ritorno alle fonti (Corano e Detti del Profeta) oppure esso va perseguito con il tentativo di coniugare l'essenziale della fede con le esigenze della modernità? Occorre tornare al modo di vivere dei musulmani del VII secolo nella penisola Arabica (per esempio: il modo di vestire, il modo di gestire la cosa pubblica) oppure diventare musulmani in pieno secolo XXI? Come affermano alcuni qui in Indonesia: noi siamo indonesiani musulmani e non musulmani arabi che per caso si trovano in Indonesia. Ma ciò non si riferisce, ovviamente, solo alle forme esterne del vivere, ma

incide soprattutto sulle categorie mentali, sugli schemi di comprensione della fede e del suo rapporto con la totalità della vita, incluso per esempio la critica storica, la rilettura del rapporto tra fede e vita pubblica, l'assunzione di una lettura «critica» del Corano che lo contestualizza e interpreta secondo categorie attuali... Il problema è aperto, dibattuto, e lacerante.

Queste brevi annotazioni ci introducono già alla gravità e complessità con cui questo problema investe anche la Chiesa cattolica. Qui si devono però aggiungere alcune annotazioni supplementari e alcuni interrogativi:

a) la diversità di queste culture orientali nei confronti di quella occidentale, che è stata ed è come il veicolo di trasmissione della fede e dalla quale fa fatica a prender le distanze;

b) la complessità e profondità di queste culture che esprimono in maniera piena la vita personale e sociale di questi popoli, influenzando tutti gli aspetti della vita (compreso ovviamente l'arte — architettura, pittura, scultura, musica, poesia, letteratura, ecc. —, la filosofia, la spiritualità, la mitologia, l'organizzazione sociale, il tempo...);

c) il fortissimo substrato «animista» presente in tutte le religioni locali indonesiane (e specialmente a Giava) che rischia di «fagocitare» il messaggio evangelico fondamentalmente libero dalla natura e dal diritto (anche divino) proprio perché fondato sulla relazione amorosa... Questo substrato è stato tanto forte che ha segnato per secoli l'islamizzazione dell'Indonesia, ed esso è visibile anche tra i cristiani. La vita religiosa tradizionale è strettamente collegata ai «bisogni» personali (di cui la religione sembra una funzione) ed anche l'attuale rinnovamento ecclesiale caratterizzato dallo «spirito carismatico» sembra usare la religione per raggiungere alcuni obiettivi umani. La religione viene usata fin quando serve alla soddisfazione di questi bisogni fondamentali o è essa capace di orientare e impregnare quegli stessi bisogni secondo criteri e obiettivi diversi?;

d) la inevitabile tensione tra località e universalità: qual è il referente di questa inculturazione cristiana qui, mentre ancora non esiste una definizione di ciò che è «cultura nazionale» (se non a livello politico)? Occorre pensare a diversi livelli di inculturazione, per esempio a livello culturale-linguistico secondo le diverse razze? Come inserire in questa inculturazione l'elemento asiatico (espresso ora dalla Confederazione delle Conferenze Episcopali dell'Asia — FABC — e che sta svolgendo una funzione di guida) oltre che, naturalmente, quello che caratterizza la Chiesa universale?

Questi problemi sono certamente complessi e di non facile o veloce soluzione. Scegliere o sbilanciarsi in favore di aspetto piuttosto che di un altro è difficile. Tuttavia, e purtroppo, la Chiesa pare abbia optato per un certo immobilismo così da non cadere in

errore. Di più: sembra che non solo non si faccia niente, ma si stia addirittura regredendo in questo processo di attenzione alla cultura locale. Se l'inculturazione deve essere stimolo per l'incontro del Vangelo con la vita, fino ad animarla tutta e creare così nuove espressioni di vita cristiana (nella teologia, nel diritto, nella liturgia, nella spiritualità...), noi oggi in Asia e in Indonesia, ci troviamo come paralizzati o inermi su ogni settore. A partire dagli anni di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, la Chiesa asiatica si è sentita non solo marginalizzata, ma anche temuta e tenuta sotto controllo. Sembra che il centro della cristianità non abbia mai capito la diversità asiatica, considerandola qualcosa di strano e da correggere. Interventi come la *Dominus Jesus*, il Sinodo sull'Asia, i processi contro Dupuis, Peter Phan, Pieris ed altri teologi asiatici... hanno mostrato non solo la distanza, ma anche la marginalizzazione subita da questa Chiesa.

Un esempio chiaro di questa «impossibilità» di inculturazione, lo notiamo nella liturgia. In questo campo sembra che la norma diffusa in tutta la Chiesa sia quella dell'uniformità, e questo riguarda perfino nella traduzione letterale dei testi latini (i quali, tra l'altro, sono spesso del Medioevo)¹⁰, oltre che gli stessi riti e pratiche che qui paiono «strani». Per citare qualche esempio. Le rubriche della Messa sono qui identiche a quelle usate in Occidente. Ma mentre in Occidente, lo stare in piedi è segno di rispetto, in Indonesia (specie nella cultura giavanese) è mancanza di rispetto (la posizione giusta sarebbe: stare seduti). Dopo la Consacrazione le rubriche richiedono che i fedeli guardino l'Ostia adorandola, ma nella cultura indonesiana una persona mostra rispetto proprio abbassando gli occhi (guardare in faccia e tanto meno negli occhi ad un superiore, sarebbe segno di sfrontatezza, ancor più grave se fatto da una donna).

Fino a pochi anni fa, i testi provvisori contemplavano anche la ripetizione di alcune formule, da parte dei fedeli, durante il Canone della Messa: cosa che la comunità esaudiva con molta partecipazione. Con l'approvazione definitiva del rito, quelle acclamazioni sono state eliminate. Adesso la gente aspetta che il prete finisca di leggere i suoi testi, in attesa di ricevere la comunione...

La liturgia è poco attraente ed è sentita spesso come pesante e noiosa, anche se nessuno dubita della sua fondamentale importanza. Varie persone hanno lasciato la Chiesa, attratte dalle liturgie di alcune Chiese protestanti, che, affermano, sono molto più vive e interessanti di quelle cattoliche. Se quindi questa Chiesa indonesiana è convinta che

10. Ad esempio di come una traduzione letterale di alcuni testi faccia brutti scherzi, si può citare quanto detto dal nostro Arcivescovo, Mons. Suharyo al Sinodo sull'evangelizzazione del 2012. Rispondere al saluto del celebrante con la frase "E con il tuo spirito", nel contesto indonesiano fa pensare istintivamente agli spiriti (cattivi) che regolano la natura. Quindi anche il presbitero ne avrebbe uno...

la condizione primaria per un efficace annuncio del Vangelo è quella di diventare veramente asiatica, dall'altra parte, proprio questo cammino di incontro con la cultura asiatica (il modo di pensare, di sentire, di vivere...) è stato l'oggetto della opposizione da parte del centro della Chiesa. Con il nuovo clima instaurato da Papa Francesco, vi è ora la speranza che questo cammino di inculturazione (non solo in campo liturgico, ovviamente) possa finalmente prendere un deciso avvio¹¹.

*La prima parte di questo articolo
era stata pubblicata sui Quaderni del CSA 10/2: 69–82*

11. P. Francesco Marini attualmente svolge la sua attività missionaria in Indonesia. Per dodici anni è stato Superiore Generale dei Missionari Saveriani.

Benedict XVI and Interreligious Dialogue

The Case of Islam and Christian-Muslim Relations (2 part)

ROCCO VIVIANO

Benedict XVI and Christian-Muslim Relations

An overview of statements by Benedict XVI as Pope can help to identify the major traits of his understanding Christian-Muslim dialogue. These elements emerge always within reflections occasioned by specific circumstances, almost always given in the presence of Muslims and addressed to them in the context of actual encounters. Benedict strongly believes that authentic interreligious dialogue is the «fruit of the very core of faith,» because faith in God, who has created humanity and loves each person and wants love to be the dominant force in the world, implies the encounter among the believers, which is therefore a «requirement of faith itself.»¹

Benedict XVI did not say much about interreligious dialogue in his first papal address, limiting himself only to assure the followers of other faiths of his commitment to it, in continuity with John Paul II.² However five days after his election, Pope Benedict had a special meeting with the representatives of other Christian Churches and communities and of other religions. In that context, in which incidentally he explicitly expressed his gratitude for the presence of Muslims in particular, he gave his first «definition» of interreligious dialogue. He stated his commitment to interreligious dialogue understood as «building bridges of friendship» with other believers aimed at «seeking the true good for every person and society as a whole.»³ Peace is an essential dimension of the true good, and is at the same time God's gift as well as a duty for all people and especially for those who call themselves believers. For this reason, Benedict XVI believes that all «efforts to come together and foster dialogue are a valuable contribution to building peace

1. Cf. Benedict XVI, *Interview during the flight from the Holy Land to Rome*, 15 May 2009 (Pilgrimage to the Holy Land, 8–15 May 2009)..

2. Cf. Benedict XVI, *First Message at the End of the Eucharistic Concelebration with the Members of the College of Cardinals*, Vatican, the Sistine Chapel, 20 April 2005.

3. Benedict XVI, *Address to the Delegates of Other Churches and Ecclesial communities and of Other Religious Traditions*, Vatican, Clementine Hall, 25 April 2005. Cf. Benedict XVI, *Message for the Celebration of the World Day of Peace*, 1 January 2011, where he states that interreligious dialogue is “an important means of cooperating with all religious communities for the common good.”

of solid foundations.»⁴ This first definition of interreligious dialogue has remained the motif behind Benedict's subsequent encounters and exchanges with the followers of other religions. Benedict's mention of the «true good,» contained already the theme of the truth and interreligious dialogue, which he has developed extensively since. For him an essential aspect of authentic dialogue is the «common pursuit of truth,» which implies the respect of identities and excludes both syncretistic and relativistic tendencies.⁵

These are general observations, which apply to all Catholic interreligious engagement, including that with Muslims. However, with regard to Christian-Muslim dialogue in particular Benedict's thought is characterized by certain specific points.

1) *The Theological Foundations of Christian-Muslim Relations*

The first basis for Christian-Muslim dialogue is theological, and consists in two fundamental tenets shared by Christians and Muslims. First, the belief that humanity has in God the Creator its common origin and destiny.⁶ Second, the fact that both Christians and Muslims «trace their ancestry to Abraham,» although they do so «according to their respective traditions.»⁷

Historically Islam was born in a context marked by the presence of Judaism and the various forms of Christianity, and «these circumstances are reflected in the Koranic tradition,» so that the three religions have much in common, especially on two points: our origins and the faith in the one God. This is for Benedict a sufficiently strong foundation for genuine Christian-Muslim dialogue and for Christian-Jewish-Muslim dialogue as well.⁸

The theological foundation of Christian-Muslim dialogue is to be found in the common source of the respective faiths, which is (for Jews, Christians and Muslims alike) «God's irruptive call... heard in the midst of man's ordinary daily existence.»⁹ Because they begin with the irruption of the Eternal into history, the religious experiences of Jews, Christian and Muslim share a common dynamic, whereby «attuned to the voice of God, like Abraham, we respond to his call and set out seeking the fulfilment of his promises,

4. Benedict XVI, *Address*, 25 April 2005.

5. Cf. Benedict XVI, *Message for the Celebration of the World Day of Peace*, 1 January 2011, 138.

6. Cf. Second Vatican Council, *Declaration on the Relations of the Church to non-Christian Religions*. *Nos-stra Aetate*, no. 1.

7. Benedict XVI, *Address at the Meeting with the President of the Religious Affairs Directorate*, Ankara, 28 November 2006 (Apostolic journey to Turkey, 28 November–1, December 2006).

8. Cf. Benedict XVI, *Interview during the Flight to the Holy Land*, 8 May 2009 (Pilgrimage to the Holy Land, 8–15 May 2009).

9. Benedict XVI, *Address at the Meeting with Organizations for Interreligious Dialogue*, Auditorium of Notre Dame Center, Jerusalem, 11 May 2009 (Pilgrimage to the Holy Land, 8–15 May 2009).

striving to obey his will, forging a path in our particular culture.»¹⁰ There is therefore a «fundamental unity» between Christians and Muslims (and Jews) which is based on a shared experience of God's self-revelation, although this is understood and articulated in different ways.¹¹

The common faith of Christians and Muslims in the one God constitutes a certain essential «unity,» visible in their «mutual respect and solidarity,» and is fully realized when authentic mutual dialogue and engagement takes place.¹² Despite their different theologies, Christians and Muslims «worship and must worship» the one God who created and is concerned for every single human being. «Mutual respect and solidarity» between Christians and Muslims is the visible sign that «we consider ourselves members of... the one family that God has loved and gathered together from the creation of the world to the end of human history.»¹³

2) *The Theological-Anthropological Foundations of Christian-Muslim Relations*

From belief in the Creator God a specific theological anthropology follows whose central mark is the dignity of human person on account of the sacred character of human life, which is a tenet of the faith of both Christians and Muslims.¹⁴ Christians and Muslims believe in the unity among people grounded in the «perfect oneness and universality» of God who created all men and women in his image and likeness and created them in order to draw them into his divine life and be one in him. This means that division and conflict among people contradict human nature and God's will, even more so do division and conflict among believers.¹⁵

Recognition of the centrality of the human person constitutes the anthropological foundation of the dialogue between Christians and Muslims. This makes mutual understanding possible and constitutes an antidote and a solution to conflict.¹⁶ Conflict is often generated not only by misunderstanding but also and above all by the ideological

10. Ivi.

11. Ivi.

12. Benedict XVI, *Address to the Participants in the Seminar Organized by the «Catholic-Muslim Forum,»* Vatican, Clementine Hall, 6 November 2008.

13. Ibid.

14. Cf. Pope Benedict XVI, *Address*, Cologne, 20 August 2005. Cf. Also Benedict XVI, *Address*, Ankara, 28 November 2006, where Benedict explains that the basis of mutual respect and esteem and of cooperation in the service of peace for all, which is «the desire of all true believers», is that Christians and Muslims, in their respective religions, «point to the truth of the sacred character and dignity of the person.»

15. Benedict XVI, *Address Delivered during the Courtesy Visit to the President of the State of Israel*, Presidential Palace, Jerusalem, 11 May 2009 (Pilgrimage to the Holy Land 8–15 May 2009).

16. Pope Benedict XVI, *Address*, Cologne, 20 August 2005.

manipulation of religion. This is the case of the kind terrorism that justifies violence in the name of God, «as if fighting and killing the enemy could be pleasing to him.»¹⁷ In the present context this forms of terrorism claim to be Islamic. According to Benedict, this kind of Islam is not the «noble Islam,» which treasures all human life as sacred, but a distorted version that contradicts the foundation of the faith of Islam and of Christianity as well. It is therefore «a perverse and cruel choice» because it «shows contempt for the sacred right to life and undermines the very foundation of all civil coexistence.»¹⁸

On the contrary, putting the person in the centre «neutralizes the disruptive power of ideologies,» and becomes the common foundation for joint opposition to all violence and religious intolerance. To be true believers, Muslims and Christians must submit to the will of the Creator, and this implies that human life must be respected in all its rights and particularly its religious freedom. It is by recognizing the centrality of the human person and by working for the respect of all human life that «Christians and Muslims manifest their obedience to the Creator, who wishes all people to live in the dignity that he bestowed on them.»¹⁹ In the general audience of 24 August, 2005 in Rome, when summarizing his message to the Muslim representatives in Cologne, Benedict expressed his «hope that fanaticism and violence will be uprooted» and that Christians and Muslims «will always be able to work together to defend human right dignity and protect the fundamental rights of men and women.»²⁰

As a necessary implication of the shared foundations of their respective faiths, it is the responsibility of Christians and Muslims to oppose all forms of intolerance and manifestations of violence. Religious leaders have the even greater responsibility to ensure that the respective faithful understand this.²¹ By defining the theological-anthropological foundation of Christian-Muslim dialogue, Benedict has also identified the criterion to discern true Christianity and true Islam from their possible distortions.

3) *Religious Freedom: Necessary Precondition and Priority for Christian-Muslim Dialogue*

Religious freedom is for Benedict xvi the first among the universal human rights because it corresponds to the deepest nature of the human person, «his relation with his

17. Ivi.

18. Ivi.

19. Benedict xvi, *Address to the Ambassadors of Countries with a Muslim Majority and to the Representatives of Muslim Communities in Italy*, Castel Gandolfo, 25 September 2006.

20. Benedict xvi, *General Audience*, Vatican, 24 August 2004.

21. Cf. Benedict xvi, *Address*, Castel Gandolfo, 25 September 2006.

Creator.»²² By recognizing and owning the principle of religious freedom, which is an «essential principle of the modern state,» Vatican II has «recovered the deepest patrimony of the Church.»²³ Commitment to advancing religious freedom in the world is part of the Church's mission. This applies Islam as well, on account of the shared faith in God. This is an important element of continuity with John Paul II.

In the contemporary world religious freedom is being violated in two ways. First, in countries where religious minorities are not permitted to express their faith publicly and are persecuted on its account, as in the case of Christians within certain political domains that define themselves as Islamic. On his arrival in Jordan at the beginning of his pilgrimage to the Holy Land in May 2009, by acknowledging the freedom that the Catholic community in that country, Benedict took the opportunity to reiterate the importance and necessity of religious freedom.²⁴

Second, religious freedom is also, and more subtly, being violated where religion is marginalized because it is seen as irrelevant or even destabilizing for modern society. This violation of religious freedom is evident in the «banning of religious feasts and symbols under the guise of respect for the members of other religions,» and ultimately constitutes an attack not only on the fundamental right of religious freedom of all the believers but also on the cultural roots of many nations.²⁵

Freedom of religion, «institutionally guaranteed and effectively respected in practice,» is the «necessary condition» that enables Christians and Muslims to be true believers, to contribute to the building of society, and therefore the precondition for their authentic mutual dialogue.²⁶ In the path of Christian-Muslim relations, on the basis of the theological and anthropological common foundations, the defence of religious freedom «is a permanent imperative» and the respect for minorities a sign of «true civilization.»²⁷

4) *The Common Vocation of Christians and Muslims (and Jews)*

The shared religious experience of Jews, Christians and Muslims imposes on them a common vocation to proclaim that experience clearly and to witness to the God that is the

22. Cf. Benedict XVI, *Address to the Members of the Diplomatic Corps*, Vatican, 10 January 2011.

23. Cf. Benedict XVI, *Address to the Roman Curia Offering His Christmas Greetings*, Vatican, 22 December 2005.

24. Cf. Benedict XVI, *Welcoming Ceremony Address*, Queen Alia International Airport of Amman 8 May 2009 (Pilgrimage to the Holy Land, 8–15 May 2009).

25. Cf. Benedict XVI, *Address to the Members of the Diplomatic Corps*, Vatican, 10 January 2011.

26. Cf. Benedict XVI, *Address at the Meeting with the President of the Religious Affairs Directorate*, Ankara, 28 November 2006.

27. Cf. Benedict XVI, *Address*, Cologne, 20 August 2005.

source of their faiths.²⁸ Benedict sees Jerusalem, where the three faiths meet each other, as a very important symbol of that common vocation, which consists in three aspects: a) bear witness to the peaceful coexistence desired by all who worship God; b) to manifest God's plan for the unity of all humanity revealed to Abraham; c) to reveal the true nature of the human person that is to be a seeker of God.²⁹

As far as Christians and Muslims in particular are concerned, Benedict points out some concrete implications of these three aspects, defining what he sees as their common task.

First, in the contemporary world marked by relativism and which too often excludes the «transcendence and universality of reason,» men and women of today expect from Christians and Muslims «an eloquent witness to show all people the value of the religious dimension of life.»³⁰

Christians and Muslims together can and must offer today's society «a credible response to... the question of the meaning and purpose of life.»³¹ Their task is to work together to help society open itself to the transcendent so to give God its rightful place in the life of humanity.³² In so doing they fulfil their most important service to humanity, that is to contribute to «the fulfilment of man's nobles aspirations, in search of God and in search of happiness.»³³ Together Christians and Muslims can proclaim that God exists and can be encountered, that he is Creator of all, including us, and that he calls all people to live according to his «design for the world.» Benedict insists that our common task is to offer this truth to all, so that it may illumine morality and empower reason to go beyond its self-imposed empirical limitations.³⁴ Concretely, Benedict suggests that we are called to create spaces

where God's voice can be heard anew, where his truth can be discovered within the universality of reason, where every individual, regardless of dwelling, or ethnic group, or

28. Cf. Benedict XVI, *Address at the Meeting with Organizations for Interreligious Dialogue*, Auditorium of Notre Dame Center, Jerusalem, 11 May 2009.

29. Cf. Benedict XVI, *Address during the Courtesy Visit to the President of the State of Israel*, Presidential Palace, Jerusalem, 11 May 2009.

30. Benedict XVI, *Address to the Ambassadors of Countries with a Muslim Majority and to the Representatives of Muslim Communities in Italy*, Castel Gandolfo, 25 September 2006.

31. Benedict XVI, *Address at the Meeting with the President of the Religious Affairs Directorate*, Ankara, 28 November 2006.

32. Cf. *ivi*.

33. Benedict XVI, *Address to the Diplomatic Corps to the Republic of Turkey*, Apostolic Nunciature of Ankara, 28 November 2006 (Apostolic Journey to Turkey, 28 November–1, December 2006).

34. Cf. Benedict XVI, *Address at the Meeting with Organizations for Interreligious Dialogue*, Auditorium of Notre Dame Center, Jerusalem, 11 May 2009.

political hue, or religious belief, can be respected as a person, as a fellow human being.³⁵

This shared mission of witness of faith becomes increasingly urgent in the contemporary context where it is quite a common opinion that religion disrupts society because it is a source of conflict. It is the shared task of Christians and Muslims

to strive to be known and recognized as worshippers of God faithful to prayer, eager to uphold and live by the Almighty's decrees, merciful and compassionate, consistent in bearing witness to all that is true and good, and ever mindful of the common origin and dignity of all human persons, who remain at the apex of God's creative design for the world and for history.³⁶

Christians and Muslims are faced by a common challenge: to prove that our respective religions—and therefore their mutual dialogue—are credible by showing clearly that Christianity and Islam carry a «message of harmony and mutual understanding,» that is incompatible with any form of violence.³⁷

By being «true to their principles and beliefs» Christians and Muslims must show the world that the cause of conflict is not religion but the ideological manipulation of religion, which is the true source of religious extremism and terrorism.³⁸

Second, Christians and Muslims share the vocation to serve humanity through peace-building, opposition to violence and intolerance and the promotion of reconciliation and solidarity. They are «to build bridges and find ways of peaceful coexistence,» rejecting, on the basis to their common belief in God «the destructive power of hatred and prejudice, which kills men's souls before killing their bodies.»³⁹

According to Benedict, «fidelity to the one God, the Creator, the Most High leads to recognition that human beings are fundamentally interrelated» on account of the common origin of their existence and their common destiny. Because Christian and Muslim believers are aware that all human persons are «imprinted with the indelible image of the divine,» they are called to promote reconciliation and human solidarity.⁴⁰

Third, Christians and Muslims are called to cooperate in the promotion of human

35. Benedict XVI, *Address*, Auditorium of Notre Dame Center, Jerusalem, 11 May 2009.

36. Benedict XVI, *Address to Muslim Religious Leaders, Members of the Diplomatic Corps and Rectors of Universities in Jordan*, Mosque al-Hussein bin Talal, Amman, 9, May 2009 (Pilgrimage to the Holy Land, 8–15 May 2009).

37. Cf. Benedict XVI, *Address to the Participants in the Seminar Organized by the «Catholic-Muslim Forum,»* Vatican, Clementine Hall, 6 November 2008.

38. Cf. Benedict XVI, *Address*, Mosque al-Hussein bin Talal, Amman, 9 May 2009.

39. Cf. Benedict XVI, *Homily*, Mount of Precipice, Nazareth, 14 May 2009.

40. Cf. Benedict XVI, *Address during the Courtesy Visit to the Gran Mufti*, Mount of the Temple, Jerusalem, 12 May 2009. (Pilgrimage to the Holy Land, 8–15 May 2009).

dignity. They seek what is just and right and must encourage political leaders to do the same, protecting human dignity and human rights, particularly freedom of religion, especially for minorities.⁴¹

5) *The Content and the Activities of Christian Muslim Dialogue*

The purpose of Christian-Muslim dialogue and relationships is in large measure to enable them to fulfill the shared vocation that ensues from their respective faiths. At a practical level, Benedict XVI suggests that Christian-Muslim dialogue and engagement should focus on specific goals and activities.

a) The first aim of Christian-Muslim dialogue is a serious theological exchange aimed at recognizing and developing their spiritual bonds.⁴²

b) The common search for the truth. Benedict sees a «possibility of unity» in the authentic believer's search for «something beyond,» which is also a necessary precondition to interfaith engagement. In the presence of genuine common commitment to search for the truth, differences gradually cease to be insurmountable barriers. The secret of successful Christian-Muslim dialogue (and of all interreligious dialogue) is a personal authentic growth in one's faith.⁴³ Truth claims are not an obstacle to interfaith engagement because they are constitutive of authentic religious belief. They follow from the fact that «the one who believes is the one who seeks the truth and lives by it.» The differences between Jews, Christians and Muslims should not hinder their efforts to witness to the power of the truth.⁴⁴ For the believer, search for the Truth and search for God are one, and the aim of Christian-Muslim dialogue should be a «wholehearted, united search for God.»⁴⁵ For this reason Christians and Muslims in dialogue encourage «one another in the ways of God.»⁴⁶

c) The goal of Christian-Muslim dialogue is also to cultivate «the vast potential of human reason,» «in the context of faith and truth.» This is crucial because «when human reason allows itself to be purified by faith» it is not weakened but becomes stronger

41. Cf. Benedict XVI, *Address*, Mosque al-Hussein bin Talai, Amman, 9 May 2009.

42. Cf. Benedict XVI, *Address at the Meeting with the President of the Religious Affairs Directorate*, Ankara, 28 November 2006.

43. Cf. Benedict XVI, *Address at the Meeting with Organizations for Interreligious Dialogue*, Auditorium of Notre Dame Center, Jerusalem, 11 May 2009.

44. Cf. Benedict XVI, *Address*, Auditorium of Notre Dame Center, Jerusalem, 11 May 2009.

45. Cf. Benedict XVI, *Address Delivered during the Courtesy Visit to the President of the State of Israel*, Presidential Palace, Jerusalem, 11 May 2009. (Pilgrimage to the Holy Land, 8–15 May 2009).

46. Cf. Benedict XVI, *Address at the Meeting with Organizations for Interreligious Dialogue*, Auditorium of Notre Dame Center, Jerusalem, 11 May 2009.

and able to pursue its purpose, which is to serve humanity. This means that «genuine adherence to religion—far from narrowing our minds—widens the horizons of human understanding,» contrasts «the excesses of the unbridled ego» that absolutises the finite and excludes that infinite, «ensures that freedom is exercised hand in hand with truth» and enriches and culture with its insights on «what is true, good and beautiful.»⁴⁷

d) On the occasion of his courtesy visit to the Gran Mufti of Jerusalem, Benedict has offered both a program as well as elements of a spirituality for Christian-Muslim dialogue. He did so by suggesting ways in which it may advance:

a) through theological exploration of «how the Oneness of God is inextricably tied to the unity of the human family;»

b) as they engage in dialogue while submitting to his loving plan for creation;

c) through the study of God's law inscribed in the cosmos and in the human heart;

d) reflecting on God's self-revelation;

e) while keeping «their gaze fixed» on God's absolute goodness which is also «reflected in the face of others;»

f) «bearing witness to the One God by generously serving one another,» in a «spirit of harmony and cooperation.»⁴⁸

6) *The Qualities and Virtues of Christian-Muslim Dialogue*

For Benedict authentic dialogue between Christians and Muslims must be characterized by certain traits: a) There must be sincerity, in terms of intentions as well as in terms of content; b) It must be based on «more authentic» mutual knowledge; c) Joy in the recognition of the common religious values; d) it requires loyalty in respecting the differences;⁴⁹ finally e) faith in the one God requires believers «to strive constantly for righteousness, while imitating his forgiveness,» which are «intrinsically oriented» towards the peace and harmony of humanity.⁵⁰

47. Cf. Benedict XVI, *Address to Muslim Religious Leaders, Members of the Diplomatic Corps and Rectors of Universities in Jordan*, Mosque al-Hussein bin Talal, Amman, 9 May 2009.

48. Benedict XVI, *Address during the Courtesy Visit to the Gran Mufti*, Mount of the Temple, Jerusalem, 12 May 2009.

49. Cf. With regard to these four points, cf. Benedict XVI, *Address to the Ambassadors of Countries with a Muslim Majority and to the representatives of Muslim Communities in Italy*, Castel Gandolfo, 25 September 2006; cf. also Cf. Benedict XVI, *Address at the Meeting with the President of the Religious Affairs Directorate*, Ankara, 28 November 2006; and Benedict XVI, *Address to H.E. Mr. Ahmed Hamid Elfaki Hamid Ambassador of Sudan to the Holy See*, Vatican, 1 June 2007.

50. Cf. Benedict XVI, *Address during the Courtesy Visit to the Gran Mufti*, Mount of the Temple, Jerusalem, 12 May 2009.

7) *The Intercultural Dimension of Christian-Muslim Dialogue and of Interreligious Dialogue*

Benedict seems to introduce a subtle distinction within the notion of Christian-Muslim dialogue, between dialogue of religions and dialogue of cultures.⁵¹ He suggests that the barriers between Jews, Christians and Muslims often arise from cultural difference and not from the level of religion, and that acknowledging this fact can make the task of unity easier.⁵² It is therefore necessary that as Christians and Muslims engage in dialogue, they remain constantly aware of the mutual influences of religion and culture, which often operate at deeper levels.

Does Benedict XVI Contribute Anything to Christian-Muslim Dialogue?

Benedict XVI does not contribute a systematic theological reflection on Islam, but takes on fully the theological interpretation of Islam offered in *Lumen Gentium* 16 and in *Nostra Aetate*. He finds in Vatican II sufficiently firm foundation for authentic Christian-Muslim engagement. His approach to Islam is guided by the more general principle enunciated in *Nostra Aetate* about the fundamental task and attitude of every Catholic (and Christian) towards other faiths: Benedict seeks indeed to «recognise, prevent and promote» what is true and holy in Islam (*NAe* 2) and develops it in dialogue with his particular understanding of the place of Islam in the history of religions and in relation to Christianity.

Faithful to his own theological methodology, Benedict does not become entangled with the question of the salvation of Muslims, because that has also been answered by Vatican II and by the subsequent teaching of the Church: They are saved «in ways known to God» (*Gaudium et Spes* 22), those who live according to the dictates of their conscience and to what is true and holy in their religious traditions.

Benedict however is indeed contributing to the progress of Christian-Muslim dialogue in various ways:

a) by taking Islam seriously and trying to understand it in its complexity and reality, and from within, examining the essence of Islam and of its truth claims;

b) by encouraging both Christians and Muslims to take interreligious dialogue seriously. Christian-Muslim engagement is not simply a convenient option, even more so in

51. Cf. Benedict has spoken of interreligious and intercultural dialogue in his *Address at the Apostolic Meeting With Representatives of some Muslim Communities*, Cologne, Saturday, 20 August 2005, and of dialogue among religions and cultures in Benedict XVI, *Address to the Ambassadors of Countries with a Muslim Majority and to the Representatives of Muslim Communities in Italy*, Castel Gandolfo, 25 September 2006.

52. Cf. Benedict XVI, *Address at the Meeting with Organizations for Interreligious Dialogue*, Auditorium of Notre Dame Center, Jerusalem, 11 May 2009.

the context of contemporary tensions, but is an intrinsic demand of their shared vocation to serve humanity, which is based on their belief in the One God;

c) by exhorting both Christians and Muslims in taking their faith seriously. When Benedict challenges Islam to clarify its own notion of God and its own truth claims, Benedict does nothing different from what he does when challenging Christians to deepen their understanding of the Christian faith and life;

d) by telling Muslims that they must take responsibility for the «distorted Islam» of «bad Muslims» and remove all ambiguities so that only the «noble Islam» may emerge in the world;

e) by challenging Muslims to take responsibility for humanity as an implication of their faith.

Finally, in so doing Benedict is challenging Islam to articulate its own theology of Interreligious dialogue; that is to find in the Islamic faith the foundations for constructive engagement with Christianity as well as with other believers. This is no little challenge, considering the fact that Islam has a clear basic theological understanding of Christianity as a distortion of the true religion, which is corrected and completed by God's revelation to Mohammad. However, the challenge comes with a little help, subtly but most probably not unintentionally, in that Benedict XVI has ultimately identified the possible foundations of an Islamic theology of Christian-Muslim relations, on which Muslim themselves can build.

Across four continents, the Xaverian missionaries are in many ways points of reference and models for Catholics, and often non-Catholics and non-Christians as well. On account of such often difficult but equally privileged position, the responsibility *vis-à-vis* Islam weighs even more heavily on us regardless of our particular geographical locations and fields of action. Because of our identity and the divine nature of our mission, the efficacy of our work depends on the strength of its theological foundations, i.e. on how deeply it is rooted in the Christian faith. Benedict XVI's teaching on Islam is rigorously built on the foundations of the Christian faith as well as on a realistic understanding of the present features of Islam. It provides a very strong support in accepting the responsibility to which the present age calls all Christians and cannot be deferred without irreversible consequences.⁵³

*The first part of this article
was published in Quaderni del CSA 10/2: 83–97*

53. Fr. Rocco Viviano is a Xaverian Missionary who received his PH.D from Heythrop College (London) with a thesis on Interreligious Dialogue. Currently he lives in Osaka, Japan.

BIBLIOGRAPHY

Articles and Books

ALLAMAH Abd Allah bin Mahfuz bin Bayyah & al.,

2006 «Open Letter to His Holiness Pope Benedict XVI.» 12, October 2006, *Islamica Magazine* 18.

BENEDICT XVI

2010 *Light of the World. The Pope, the Church and the Signs of the Times. A Conversation with Peter Seewald.* San Francisco: Ignatius, 97–101.

BRUMLEY, Mark

2006 «Benedict Takes the Next Step with Islam.» At <<http://www.ignatiusinsight.com>>.

BUBER, Martin

1959 *I and Thou.* Edinburgh: Clark.

CAMPANINI, Giorgio

2000 «G.B. Montini e J. Maritain.» In R. Rossi ed., *Montini Journet Maritain: une famille d'esprit. Jourées d'étude.* Rome: Edizioni Studium, 225–37.

CUYPERS, Michel

2010 «Is a Non-Violent Interpretation of the Qur'an Possible?» In A. O'Mahony and J. Flannery eds., *The Catholic Church in the Contemporary Middle East. Studies for the Synod for the Middle East.* London: Melisende, 317–29.

DANIELOU, Jean

1964 «Christianity and the Non-Christian Religions.» In J. Danielou ed., *Introduction to the Great Religions.* Notre Dame: Fides, 7–28.

1958 «The History of Religions and the History of Salvation.» In J. Danielou, *The Lord of History: Reflections on the Inner Meaning of History.* London: Longmans, 107–21.

1957 *The Holy Pagans of the Old Testament.* London: Longmans, Green and Co.

1950 *The Advent of Salvation.* London: Sheed and Ward.

DE LUBAC, Henri

1989 «Mysticism and Mystery.» In *Theological Fragments.* San Francisco: Ignatius Press.

1989 «Mysticism and Mystery.» In *Theological Fragments.* Rebecca Howell Balinski trans. San Francisco: Ignatius, 35–69.

1969 «The Pagan Religions and the Fathers of the Church.» In H. De Lubac, *The Church Paradox and Mystery.* Shannon, Ireland: Ecclesia Press, 68–95.

1965 «Preface.» In A. Ravier, *La mystique et les mystiques.* Paris: Desclee de Brouwer, 7–39.

1953 *Aspects of Buddhism.* London; New York: Sheed and Ward.

DUPUIS, Jacques

2001 *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism.* Maryknoll: Orbis.

FESSIO, Joseph

- 2006 «Is Dialogue With Islam Possible? Some Reflections on Pope Benedict XVI's Address at the University of Regensburg.» At <<http://www.ignatiusinsight.com>>.

KENT, Peter and POLLARD, John eds

- 1994 *Papal Diplomacy in the Modern Age*. West Port: Praeger Publishers.

POLLARD, John

- 1999 *The Unknown Pope. Benedict XV (1914–1922) and the Pursuit of Peace*. London: Geoffrey Chapman.

RACE, Alan

- 2001 *Interfaith Encounter: The Twin Tracks of Theology and Dialogue*. London: SCM Press.
- 1983 *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. London: SCM Press.

RAHNER, Karl

- 1966 «Christianity and the Non-Christian Religions.» *Theological Investigations*, Vol. V, 113–34.
- 1966 «Thoughts on the Possibility of Belief Today.» *Theological Investigations*, Vol. V, 2–22.

RATZINGER, Joseph

- 2004 «Variations on the Theme of Faith, Religion and Culture.» In J. Ratzinger, *Truth and Tolerance*. San Francisco: Ignatius, 80–5.
- 1997 *Salt of the Earth: The Church at the End of the Millennium: An Interview With Peter Seewald*. San Francisco: Ignatius.

SAMIR, Khalil Samir

- 2006 «When Civilizations Meet: How Joseph Ratzinger Sees Islam.» *Asia News*. At <<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/53826?eng=y>>.
- 2005 “Violence et no-violence dans le Coran et l’Islam.” *Proche-Orient Chretien* 55: 359–394.

SCHALL, James V.

- 2007 *The Regensburg Lecture*. South Bend, Indiana: St Augustine Press.

SECOND VATICAN COUNCIL

- 1965 *Declaration on the Relations of the Church to non-Christian Religions*. *Nostra Aetate*.

SULTAN MUHAMMADU Sa’ad Ababakar & al.

- 2007 *A Common Word Between Us and You*. At <<http://www.acommonword.com>>.

TORRELL, Jean-Pierre

- 1989 «Paul VI et l’ecclesiologie de Lumen Gentium.» In R. Rossi ed. *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio. Colloquio internazionale di studio*. Roma: Edizioni Studium, 144–86.

ZENIT

- «Catholic-Muslim Forum to Further Dialogue». At <<http://www.zenit.org/article-21979?l=english>>.

Statements by Pope Benedict XVI

Message for the Celebration of the World Day of Peace. 1 January 2011.

Address at the Meeting with Organizations for Interreligious Dialogue, Auditorium of Notre Dame Center. Jerusalem, 11 May 2009. Pilgrimage to the Holy Land, 8–15 May 2009.

Address at the Meeting with the President of the Religious Affairs Directorate. Ankara, 28 November 2006. Apostolic Journey to Turkey, 28 November–1 December 2006.

Address Delivered during the Courtesy Visit to the President of the State of Israel. Presidential Palace, Jerusalem, 11 May 2009. Pilgrimage to the Holy Land, 8–15 May 2009.

Address during the Courtesy Visit to the Gran Mufti. Mount of the Temple, Jerusalem, 12 May 2009. Pilgrimage to the Holy Land, 8–15 May 2009.

Address to H.E. Mr. Ahmed Hamid Elfaki Hamid Ambassador of Sudan to the Holy See. Vatican, 1 June 2007.

Address to Muslim Religious Leaders, Members of the Diplomatic Corps and Rectors of Universities in Jordan. Mosque al-Hussein bin Talal, Amman, 9 May 2009.

Address to the Ambassadors of Countries with a Muslim Majority and to the representatives of Muslim Communities in Italy. Castel Gandolfo, 25 September 2006.

Address to the Delegates of Other Churches and Ecclesial communities and of Other Religious Traditions. Vatican, Clementine Hall, 25 April 2005.

Address to the Diplomatic Corps to the Republic of Turkey. Apostolic Nunciature of Ankara, 28 November 2006. Apostolic Journey to Turkey, 28 November–1 December 2006.

Address to the Participants in the Seminar Organized by the «Catholic-Muslim Forum.» Vatican, Clementine Hall, 6 November 2008.

Address to the Roman Curia Offering His Christmas Greetings. Vatican, 22 December 2005.

Faith, Reason and the University. Memories and Reflections. University of Regensburg, 12 September 2006.

First Message at the End of the Eucharistic Concelebration with the Members of the College of Cardinals. Vatican, the Sistine Chapel, 20 April 2005.

General Audience. Vatican, 24 August 2004.

Homily. Mount of Precipice, Nazareth, 14 May 2009. Pilgrimage to the Holy Land, 8–15 May 2009.

Interview during the flight from the Holy Land to Rome, 15 May 2009.

Interview during the Flight to the Holy Land. 8 May 2009. Pilgrimage to the Holy Land.

Message for the Celebration of the World Day of Peace. 1 January 2011.

Welcoming Ceremony Address. Queen Alia International Airport, Amman, 8 May 2009. Pilgrimage to the Holy Land, 8–15 May 2009.

On Buddhist–Catholic Dialogue in Taiwan

PAULIN BATAIRWA

Interactions between Buddhism and Catholicism in Taiwan have a lasting history built on the foundations of mutual friendship and respect. The mutual respect, appraisal and collaboration between Catholic and Buddhist Masters have provided a solid ground for the flourishing of a mutually enriching dialogue. The present sharing is proposed from a Catholic perspective with the understanding that the listeners strive after the Buddhist part without which the whole picture will not be complete. It takes two to tango, so it is in dialogue. The sharing will look at the historical foundations of Buddhist-Catholic interactions and an exploration of how the four forms of dialogue are also real in Taiwan Buddhist-Catholic Dialogue.

Historical Overview

The first initiative fostering Catholic and Buddhist dialogue goes back to the Amity of Chinese Buddhist Believers, a religious platform founded by Paul Yu Pin, then Archbishop of Chongjing in 1943 and that gathered leaders of world religions, among which Buddhism. Through that platform, the members intended advocacy for peace and concrete assistance to the miseries resulting from Sino-Japanese war. Once in Taiwan, they continued advocating for common values, among which religious freedom and the promotion of values of common interest. It was on the ground of those interactions and in light of the dialogic spirit of Vatican II, that Cardinal Paul Yu Pin launched the idea of a department of religious studies in Fu Jen. Moreover, it was also on the ground of the friendship and mutual esteem that he was made the first director of the Berkley Institute of World Religions founded by Venerable Master Hsuan Hua in 1976. The words of Venerable Hsuan Hua at the inauguration ceremony revealed the depth of mutual trust the two leaders shared: “Be a Buddhist among your Catholic brothers as I will be the Catholic among my Buddhist companions.”

Archbishop Luo Kuang’s contributed to Catholic–Buddhist dialogue in his own way. During his tenure as rector of Fu Jen, the thought of a department of religious studies materialized in 1988. Meanwhile, Luo Kuang’s greatest input consisted in one

of the courses he taught till his last breath, namely Buddhist Philosophy. His Buddhist students admired not only his competence but the objectivity, respect and dedication of the course.

Cardinal Paul Shan and Fr. Albert Poulet-Mathis shared long-lasting friendships with well acclaimed Buddhist masters such as Sheng Yen, Zheng Yen and Xin Yun, Xin Dao, (聖嚴法師, 證嚴法師, 星雲法師, 心道法師, 靜心長老). The friendship in question was nurtured through visits, in depth conversations and acting together in issues of common interest.

On-going Dialogue

The actual trends in Buddhist-Catholic Dialogue in Taiwan are continuing in the steps of the models evoked above. On practical ground, the commitments are developing the four models or areas of dialogue proposed in *Dialogue and proclamation*, n. 42, namely: dialogue of life, dialogue of action, dialogue of theological exchange and dialogue of religious experience.

Dialogue of life is basic and carried in ways not easily quantifiable. Buddhism is one of the significant elements that shape and permeate the religious culture of Taiwanese. Catholics are naturally exposed to Buddhist views and in families with diverse religions, Buddhism is the religion of this or that relative. In these contexts, Catholic-Buddhist dialogue takes shape in the routine of daily life. Family setting, though ordinary, can foster intense and deep dialogue all rooted in events of daily life. For instance, the vegetarian regime of Buddhist relatives unveils their understanding of compassion and the eschatology of their religious worldviews. Likewise, Buddhist parents come to a deep understanding and appreciation of Christianity as they learn to respect the call of their son or daughter to religious life.

Dialogue of action is easy to record for it evokes concrete actions and projects agreed upon. These actions are occasions to learn from each other or to affirm a common ground. Promotion of family values has been at the heart of Catholic-Buddhist dialogue from 1994, when Ciji Foundation and the Catholic Church started planning workshops, seminars and conferences on issues related to family life. On the ground of existing friendship and collaboration, it is known that Catholics and Buddhists have common stand on a good number of moral issues. They stage protests to show their support and protection of life and oppose abortion. They also oppose the creation of casinos for fear that the move slides into a legalization of gambling. Beside these goals oriented gatherings, the dialogic culture of Taiwan has been providing other occasions noteworthy: the prayer

for peace sponsored by the government and during which all established religions are to pray for the peace of the Nation, or again the interreligious concerts and Lantern festival *Taiwan Denghui* 台灣燈會. These are venues to learn from each other and celebrate the beauty of their differences.

Dialogue of theological exchange has been mostly fostered through academic research in the Department of religious studies of Fu Jen Catholic University. Since its creation, the department set Buddhism as one of its four areas of specialization beside Christianity, Daoism and Popular Religion. Academic exchange with Buddhist universities have been fostered through planned visits during which students and professors exchange on topics of common interest. It was the case for instance with the visit of Fu Jen Department of Religious Studies to Fagushan (April 27, 2014), during which they ponder on the vision of the afterlife in both religions. A similar plan had taken place the previous year in Hongshi Buddhist (April 14, 2013) the topic was on the role and place of women in both religions. Forums and exchanges between prominent religious figures such as Cardinal Paul Shan and Master Xin Yun or Master Sheng Yen, etc.

Dialogue of spiritual exchanges has been carried in different ways, mainly through the practice of hospitality, such as the one provided during occasional but well planned visit when religious leaders with their followers come to interact with each other through a topic and a set of activities. These meetings offer a valuable venue for learning regarding each other religion and religious practices. It was the case for instance with the reciprocal visits of Shi Zhaohui's community and Archbishop Hong Shan Chuan when they spoke on religious life from respective perspective of Buddhists and Catholics; with the visit Bishop Thomas and the members of the commission for Interreligious dialogue paid to Yuanfusi, the Fo Guang Temple in JiaYi City 佛光山圓福寺.

Dialogue of spiritual exchanges is being fostered also through the open doors of IDM (Inter-monasteries Dialogue). Through established contacts of the conference of Bishops, there are at least six Buddhist monasteries in Taiwan that have provided hospitality to Catholics interested in religious dialogue and in the model of dialogue among monks. In Taiwan those opened to the experience and have provided these kind of hospitality are Fagushan, Foguan shan, Lingjiu shan, Ciji (Hualien), Hongshi Foxueyuan. The counterpart in Europe are Dominican Convent in Paris (Thierry Marie Courau OD), Communaute di Bozza in Italy (Matteo Nicolini-Zani) and in Germany, the Benedictine Community of Fr. Grun. This kind of hospitality is bringing some freshness to religious dialogue as it focalizes on the different ways religious in both traditions understand and commit to their cultivations.

Common Trends in the Present

While in the past, the Catholic side took the initiative of knocking at the doors of Buddhist monasteries and nunneries; now Buddhists are reciprocating, knocking at our doors and fructifying, in their own ways, the seeds of the first encounters. For instance, Master Zhengyan, Foundress of Ciji Foundation, has expanded her social and charitable services in line with the observation of her dialogue with the Ursuline Sisters of Hualian. In 2001, Master Xin Dao inaugurated the Museum of World Religions, a platform to foster the spirit of dialogue and cooperation which Fr. Albert was initiating him to.

Moreover, renowned masters don't miss occasions such as the yearly Eucharist for the Holy Father. They have taken initiative to visit important Catholic sites in Taiwan as well as abroad, the Holy See ranking as number one destination. In exchange, they expect our presence in important events of their lives such as the inaugural ceremonies, prayer for peace, either organized by Foguangshan or by Museum of World Religions MWR, or again at the Divali and in occasions of sadness such as the death of familiar masters.

The range and reasons for coming together have diversified to the point that it will be self-deceiving to think of an exhaustive account of the Catholic-Buddhist dialogue today in Taiwan. One thing is clear: more groups have started stressing the importance of dialogue, and each doing it in its own way with the only concern for the blooming of religious harmony that characterizes the Taiwanese society. In the present situation Catholics are no longer the only protagonists of dialogue and hence we need to learn that we are with the others who have some ideas, some realities to share. Their contribution at times invites us to rethink the spectrum of our engagement¹.

1. This paper was prepared by Paulin Batairwa, on behalf of the Commission for Interreligious Dialogue of the CRCB (Chinese Regional Conference of Bishops). Paulin K. Batairwa is a Xaverian Missionary teaching at Fu Jen University. He is also in charge of the Commission of Christian Unity and Interreligious Dialogue for for TCRB (Taiwan Regional Conference of Bishops).

Cultura e società



Pakikisama
A Filipino Value
ULRICH MOKAM SAA

Pakikisama

A Filipino Value

ULRICH MOKAM SAA

P*akikisama* is a Filipino value which is as old as the Philippines and it can be found in various Filipino cultural expressions. Indeed, it shapes the way Filipinos interact in society. What is *pakikisama* and why is it considered such an important cultural value in Filipino society? More specifically, how is it practiced in a family setting, in friendship, in the workplace, or in the church? What possible connection can we find between the Gospel message and the *pakikisama* value? Finally, what is our opinion of it?

The purpose of our study is to learn more about the Filipino culture and values. Indeed, as foreigners and missionaries, before we share the Gospel with anyone, we first have to know and understand better the situation of those who receive the Good News. To get to know the Filipinos, we have to understand their behavior and why they behave in a particular way. Hence, the study of the *pakikisama* value can help us to achieve a better understanding of the Filipinos.

We will develop this topic in four different phases. First, we will define *pakikisama* as a Filipino cultural value. We will then show how this value is lived by Filipinos in daily life: in family relationships, friendship, in the workplace, or in the Church. Furthermore, we will present a brief analysis of *pakikisama* in the light of the Gospel. Finally, we will propose a critical analysis of *pakikisama* as a cultural value. However, in an informative-critical perspective, the purpose of this study is not only to present a critical view of *pakikisama*, but also to inform and help us understand better its *modus operandi* in the Philippines.

Pakikisama as a Filipino Value

In this part, we will discuss the etymology of the concept of value and *pakikisama*. What defines a value? And how is *pakikisama* a cultural value?

What is a Value?

According to the *New Webster's Dictionary* (1986 edition), a value can be defined as: «1) That which is desirable or worthy of esteem for its own sake; 2) Things or quality having

intrinsic worth; degree of excellence; 3) the worth of thing in money or goods at a certain time, market price.»¹ There is a common ground to these three definitions: *worth*. Indeed, worth always refers to something good, enjoyable, useful. A value is not only what is positive in its function, but desirable to others as well. For instance, a person with a moral value would be an inspiration to others too. Thus, as Landa Jocano says, a value is a criteria for recognizing, expressing and evaluating social realities in our area in terms of their importance, disability, significance, worth, and usefulness to us.²

Likewise, the most appropriate Filipino term for value is *pamantayan*, which comes from the root-word *pantay* (meaning «the same level,» «to put in the straight line,» «not more [*labis*], not less [*kulang*]»). Therefore, *pamantayan*, or value, refers to the standard of observing and judging good manners and right conduct publicly or privately. In order to be loved and accepted in a group, one has to behave in a way that is conformed to the *pamantayan* spirit. Notably, one of the important elements of the *pamantayan* is *halaga*, which refers to the «qualities we attach to ideas we have, things we observe, sentiments we feel and events we experience.»³ These qualities express our ways of thinking, feeling, and acting.

What is Pakikisama?

The term *pakikisama* comes from two Tagalog words: *sama* and *paki*. The root word *sama* means «to accompany,» «to go along with,» and the prefix *paki* is equivalent to the English adverb «please» or «kindly.» Etymologically speaking, *pakikisama* means «kindly accompany or come along with or go along with.» According to Tomas Andres and Pilar Corazon Andres, *pakikisama* is «the Filipino natural instinct of uniting one's will to the will of others in a gang or peer group in the sense of camaraderie.»⁴ The purpose of *pakikisama* is to build and strengthen good relationships with others, to promote peace, and to fight against war and conflict. This is why Frank Lynch understands *pakikisama* as the ability to get along with others and avoid conflict. Similarly, T. D. Andres in his book, the *Positive Filipino Values*, associates *pakikisama* to *Smooth Interpersonal Relation* (SIE).⁵

Pakikisama can thus be understood as a threefold process. Firstly, it requires leaving one's own will and following the will of the group. In this sense, one understands that the will of the group is more important than one's own. Secondly, it requires sharing what

1. N. Webster, *New Webster's Dictionary* (Merriam Webster, 1986).

2. F. Landa Jocano, *Filipino Value System: A Cultural Definition* (Philippines: Punlad Research House, 1999).

3. Ibid., 29.

4. A. Tomas Quintin D., *Making the Filipino Values Work for You* (Manila: St. Paul Publication, 1988).

5. A. Tomas Quintin D., *Positive Filipino Values* (Quezon City: New Day Publishers, 1999), 95.

we have received from the group. To illustrate this, a Filipino would commonly have to share a part of his/her first salary with others. Lastly, it requires sharing the suffering of others, for example: assisting a family in mourning with gestures of kindness, such as helping with cleaning, cooking, etc. We can now observe that *pakikisama* is not merely a simple camaraderie, it becomes rather more like a binding obligation or a «wedding union,» to use the *Diksyunaryo Ng Wikang Filipino's* expression.⁶ A more accurate case of *pakikisama* here could be of someone who feels compelled to attend a friend's party, even though he was not initially interested.

Pakikisama is a Filipino Cultural Value

As we said previously, a value always refers to something that is good, desirable and enjoyable to us and to the community. The purpose of *pakikisama* is undoubtedly to foster a good relationship in the community and avoid conflict or struggle (*pakikibaka*). Incarnating the Filipino culture of unity, *pakikisama* seeks happiness in society, bringing people closer and establishing peace with each other. This can be seen in time of disasters. Responding to a natural instinct, Filipinos easily offer their service to others. Sometimes, this can be at one's own expense, or even at the risk of one's own life. This can happen when, for example, a fire breaks out in a neighborhood and people risk their lives trying to save someone else's. Several other cases of selflessness can be pointed out: helping a drowning person or assiduously assisting an ill relative, to name but a few. Another poignant testimony can be the mobilization of Filipinos, who joined international efforts last year, offering their help, at local and national levels, to the victims of the disastrous typhoon Yolanda.

How Pakikisama is Practiced in the Philippines

Pakikisama can be found everywhere in the Philippine society: in the family, the Church or in the work place. In this section, we will present the practice of *pakikisama* in the three above-mentioned areas.

Pakikisama in the Family

According to Quintin, Filipino culture is family-oriented. In fact, the family is the first place we find *pakikisama*. It is here that children begin to learn values from their parents.

6. *Diksyunaryo Ng Wikang Filipino* (Sentinyal Edisyon, 1998).

We can find this practice in the family at two levels.

At the outset, it is worth observing that there is no time or place where parents gather their children and formally teach them how to live with one another. They have to learn these value by observing their parents. In this case, the parents show their children how to answer, ask, agree and disagree in using diplomatic skills. A parent who wants to give a task to his/her children expresses this wish in a careful manner (for example, instead of saying «The house in which you are living is dirty», s/he says, «If we can clean our house it would look more beautiful»). The children will thus understand that they must clean the house. After the children have assimilated the lesson, the parents can now proceed to the second step.⁷

Furthermore, *pakikisama* is taught as an important social skill for harmony and unity in the family and society. According to Alfredo and Grace Roces, *pakikisama* is a desired skill taught to young people; it is evoked to win over a recalcitrant individual to a family's policy of being unanimous. As a matter of fact, some Filipino houses are a shelter not only for the immediate family members, but also for the extended family. Thanks to *pakikisama*, a Filipino family feels the need to welcome other relatives in need in the house and help them as much as possible. In this case, the receiver of *pakikisama* can show gratitude, not by giving money, but by helping with the house duties.⁸

In short, *pakikisama* in families has two levels: the first is to be diplomatic in order to avoid struggle or conflict (*pakikibaka*), and the second is to learn the spirit of solidarity, or togetherness, in the family.

The Practice of Pakikisama in the Workplace

There are two types of relationship in the workplace: the first concerns the leader and his subordinates, and the second the relationship established among the subordinates themselves. For the leader, *pakikisama* may be an efficient way to motivate the subordinates. According to Andres, the leader should be close to his subordinates and practice *pakikisama* as much as he can. For example, he is encouraged to be a sponsor in some of his workers' weddings, or to respond to his employee's invitation or even organize some parties for them. A «boss» can be open to lend company cars for a department's use, or important personal gatherings like weddings. If necessary, he may also lend money to employees. Because of this display of *pakikisama* in the workplace, the subordinates establish a positive relationship with their leader. They are thus prompted to remember

7. A. Tomas Quintin D., *Making the Filipino Values Work for You*, op. cit.

8. A. Roces, G. Roces, *CultureShock! Philippines* (Marshall Cavendish International, 1988).

his birthday (or other special occasions of his life), and they become more committed to their work.⁹

As for the relationship among workers, Alfredo and Grace Roces state that *pakikisama* implies striving for the success of the company, even if at times this might require «sacrificing individual welfare for the general welfare»¹⁰. Indeed, there is an informal arrangement called *tayo-tayo*, when one worker takes over another person's job if s/he is absent for personal reasons.

Very often, the *tayo-tayo* is done behind the back of the superiors. However, the one doing the *pakikisama* here is sure that the favor will be returned to him one day or another. In addition, as is often the case, we see *pakikisama* when a worker shares part of his/her first salary with his/her colleagues. For these reasons we could not agree more with Randolph David when he states that a worker who does not practice *pakikisama* will be considered useless, or unfit, to work in such an environment, even if he is very productive.¹¹

Pakikisama in the Church

Remarkably, *pakikisama* is deeper in the Church than in the workplace. In fact, the priest is the first to practice *pakikisama* towards his parishioners by properly accomplishing his ministry. This can be seen throughout his daily actions, such as visiting his parishioners' homes, being always available to help them in their needs, understanding or giving advice to them and conferring the sacraments.

In his book *Reviving and Developing Desirable Values in Filipino Boys and Girls*, Isidro D. Carino sees a connection between the priest's service to others and God's love. For him, «To do one's duty to God is to do good things to other people and to be an active and participating citizen.»¹² As a matter of fact, *pakikisama* is very similar to some Christian values, including hope, righteousness, love and service to others, etc. Therefore, the Christians who practice *pakikisama* will be ready to help, understand and share with others, as well as to forgive and forget mistakes made by others in times of struggle or *pakikikaba*.

9. A. Tomas Quintin D., *Positive Filipino Values*, op. cit.

10. Ibid, 36.

11. S. Panopio, R. Santico Rolda, *Society and Culture. Introduction to Sociology and Anthropology* (Quezon City: Katha Publishing, 2006), 85.

12. I. D. Carino, *Reviving and Developing Desirable Values in Filipino Boys and Girls* (Carson Resources and Management Services, 1995), 291.

Relationship between Pakikisama and the Gospel from a Christian Perspective

In the following section of the paper, we will show that peace-building, self-responsibility and togetherness are some of the aspects of *pakikisama* which can also be found in the Gospels.

Pakikisama Builds Peace in the Community

In harmony with *pakikisama*, Filipinos value a good relationship with others. This significantly limits violence and encourages peacemaking. If by peace we understand «the state of living in a relation of friendship with another without arguing,» we are then able to define a good relationship as human interaction in which there is no trace of violence or war.¹³ This is what Jesus meant when he said, «I leave you peace, my peace I give you.»¹⁴ *Pakikisama* is therefore a way of peace endorsed by the Gospel's teachings.

Self-responsibility

As we pointed out previously, the best way to convey a cultural value to others is by giving good example. The importance of self-responsibility is derived from the fact that the one who has learned, or benefited from, *pakikisama* feels the desire to reciprocate. In fact, according to Filipino tradition, the *pakikisama* that one has received should be shared with others. This is precisely what Jesus said in the Gospel: «Love one another; just as I have loved you, you also must love one another.»¹⁵ Grateful for the love we have received from God, we are called and invited to share it with others.

Togetherness as in Jesus' Teaching

For Filipinos, *pakikisama* means also togetherness, the act of working together in unity. As Isidro D. Carino remarks, «A friend is a gift from God.»¹⁶ Helen Steiner Rice is also convinced that one of the splendid gifts of God is the gift of understanding, which can only be found in loving friends.¹⁷ In a world full of problems, predicaments and wars, we need someone with whom we can share our fears as well as our joys. In connection with this, Jesus said, «Be united as I and my Father are united.»¹⁸ United in this sense implies

13. A.S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

14. John 14:27.

15. John 13:34.

16. I. D. Carino, *Reviving and Developing Desirable Values in Filipino Boys and Girls*, op. cit., 267.

17. H. Steiner Rice, *Everyone Needs Someone: Poems of Love and Friendship* (Fleming H. Revell, 1978).

18. John, 10: 30.

understanding and working together with the other. If we could consider every person as our neighbor, friend, brother and sister, then this world would really change for the better¹⁹.

A Critical analysis of the Pakikisama

In this final section, we will offer a comprehensive criticism of *pakikisama*, highlighting both its strong and weak points.

Sense of Self-sacrifice for Others

The Filipino value of getting along with other people promotes a sense of self-sacrifice for the good of others. In fact, Tomas Andres tells us that *pakikisama* indicates to Filipinos the way towards a deeper collaboration and partnership with the other, in view of achieving the common good. This value helps them to understand that, whenever they hurt their fellowmen, they not only hurt themselves, but their own community too. This is why it said that whenever a Filipino betrays a *kababayan*, (countryman), he is also, and at the same time, betraying the whole country.²⁰

This is why Lapu-Lapu, Andres Bonifacio and Dr. Jose Rizal, among others, are seen in the Philippines as models of the *pakikisama*. As a matter of fact, these three men are outstanding examples of self-denial. Actually, Lapu-Lapu is the first Filipino to win a battle against a foreign army. Indeed, thanks to the *pakikisama* spirit of the people, the battle of Mactan (in which Ferdinand Magellan died) was won with the «help of arms made of wood, with tips hardened in the fire and which Filipinos had made themselves.»²¹ It is also because of the *pakikisama* spirit that Andres Bonifacio founded Katipunan (a Philippine revolutionary organization fighting the colonial rule) and, finally, it is because of the same spirit that Dr. Jose Rizal gave his life so that his countrymen and countrywomen might live in peace and freedom. Here we can clearly see that *pakikisama* is not a mere utopia, but a reality that calls every single Filipino to action.

Pakikisama as an Open-Door to the Cult of Least Effort and Dependence

Although *pakikisama* is generally considered a good value, we should not be blind to some of its possible dangers if it is not properly applied.

19. Cf. I. D. Carino, *Reviving and Developing Desirable Values in Filipino Boys and Girls*, op. cit., 295.

20. A. Tomas Quintin D., *Positive Filipino Values*, op. cit. 147–48.

21. Ivi.

Firstly, since the *raison d'être* of *pakikisama* is to avoid conflict or *pakikibaka*, upholding the principles of *pakikisama* implies preserving peace in the community at all times and at any cost. This, in turn, can undermine honesty and truth in interpersonal relationships and lead to favoritism and/or to the «cult of least effort». For example, for the sake of preserving harmony through *pakikisama* with one's connections, a superior might grant undeserved favors or promotions to some subordinates. As Dr. Tomas Q. Andres pointed out, in government offices people usually tend to expect high rating and promotions when they get along well with the superior, even if their performance is very poor.²²

Secondly, because of *pakikisama* the will of the individual is subordinate to the benefit of the group: one must follow the idea of the group without arguing because the majority prevails over the individual. In this sense, the individual is nothing without the opinion of the *barkada* (group). However, as the case of Galileo Galilei eloquently shows, the will of the group, or of the majority, is not always correct. Indeed, just as Galileo was proven right by supporting heliocentric over the traditional geocentric theory, an individual's point of view can be more correct than a group's longstanding practices or opinions. Thus, *pakikisama* tends to remove the individual's identity and undermine personal creativity.

Is Pakikisama Bad in Any Way?

To these criticisms, which may give rise to some suspicions about the *pakikisama* concept, or even give some negative ideas about Filipinos and the Philippines, it is worth pointing out that *pakikisama* has some significant advantages. *Pakikisama*, for example, remains essential for the creation of positive and lasting interpersonal relationships. Indeed, as Andres has shown, if *pakikisama* is not properly used, the benefits deriving from it could be counteracted by its apparent weak points.²³ In fact, every Filipino is called to build *pakikisama* in a way that encourages mutual enrichment and fosters an harmonious life.

Therefore, the success or failure of *pakikisama* in building a smooth interpersonal relationship depends largely on the way everyone applies it in his/her daily life. As far as we are concerned, we can say that there are far more positive than negative influences of *pakikisama* in Philippine society. For example, the People Power revolution of the 1995, which brought all Filipinos unanimously together in opposing injustice during the mar-

22. A. Tomas Quintin D., *Developing Positive Behavior by Filipino Values* (Manila: Divine Word Publications, 1991), 58.

23. *Ibid.*, 154.

tial law dictatorship, is a case in point that illustrates the positive impact *pakikisama* can have on Philippine society. Undoubtedly, the success of smooth interpersonal relationships has contributed greatly to the prosperity of Filipinos and the Philippines. *Pakikisama* is very much a part life of Filipinos. Its success depends on how it is applied in daily life: either for, or against, the common good.

Conclusion

In this paper, we have briefly discussed the value of *pakikisama* in the Philippines. Firstly, we saw that a value always refers to something good and desirable. We then considered how, as a cultural Filipino value, *pakikisama* works in favor of unity, harmony and peace in the community.

Next, we saw how *pakikisama*, as a Filipino value, is passed on from parents to children, how it encourages good relationships in the workplace and how it could be practiced in the Church, by both the priest and the congregation in accordance with the Gospel message.

Finally, we explained some possible connections between the Gospel message and *pakikisama*. We thus discovered that peace, harmony, self-responsibility and unity can be found in Jesus' teachings too. Ultimately, even though *pakikisama* may run the risk of reducing some individuals to dependence, or lead them to adopt the cult of least effort, one should remember that its true value depends on how one applies it to his/her life²⁴.

24. Ulrich Mokam Saa is Cameroonian Xaverian student of Theology at the Loyola Theological School in Manila (Philippines).

In margine



Gli inizi della presenza Saveriana a Taiwan
raccontata da tre testimoni

Seconda parte: p. Arnaldo De Vidi

LUIGINO MARCHIORON

Gli inizi della presenza Saveriana a Taiwan raccontata da tre testimoni

Seconda parte: p. Arnaldo De Vidi

LUIGINO MARCHIORON

**Arnaldo, raccontaci un po' del tuo arrivo a Taiwan.
Come siete stati accolti?**

Un po' di storia aiuta a capire. Quando il Capitolo Generale Saveriano del '67 decise di rilanciare la missione della Cina con un avamposto in Taiwan, ci fu una grande emozione nella teologia di Parma; Umberto Bresciani ed io abbiamo chiesto d'essere inviati a Taiwan. Quindi non c'è stata una destinazione a senso unico dall'alto al basso, ma una richiesta dal basso che è stata accettata. Nell'ultimo anno di teologia Umberto e io siamo passati ad occupare la stessa camera e a imparare qualche frase di lingua cinese, aiutati da un nastro magnetico. A noi si è unito Ercole Marcelli, padre già da sei anni. Insomma, Taiwan era il nostro primo amore. E per noi Taiwan era la Cina, perché la Cina continentale si trovava a pochi chilometri di distanza da Taiwan e là sognavamo di poter un giorno entrare, anche se al momento le porte erano chiuse. Eravamo psicologicamente preparati a vedere positivamente tutto a Taiwan e accettarlo di buon animo.

Siamo partiti con la nave Raffaello per l'America dove avremmo perfezionato la lingua inglese in un anno di studio. Si sapeva che a Taiwan avremmo studiato la lingua cinese su testi elaborati dalla Yale University degli Stati Uniti. In America si respirava aria di rinnovamento e cosmopolitismo. Passammo quattro mesi in New Jersey e otto in California «where the action was», poiché si viveva il clima di rivoluzione culturale (sia dell'Università di Berkeley, sia della Beat Generation). Io ho anche frequentato come “auditor” un corso sulle culture orientali e uno sul «World drama» all'Università Santa Clara, dei Gesuiti.

Nel viaggio che facemmo da Oakland a Osaka (in una nave cargo di un amico di un amico di Padre Enrico Frassinetti), io meditavo un testo di Teilhard de Chardin. «Là [in Cina] non v'è dubbio, incontrerò in piena formazione le nuove correnti di pensiero e di mistica che si preparano a ringiovanire e a fecondare il nostro mondo».

Da Osaka abbiamo raggiunto Taiwan con una nave da crociera.

Presentaci brevemente l'ambiente trovato allora

L'ambiente che abbiamo incontrato a Taiwan era decisamente buono. Riguardo al popolo, la vita di Taiwan era industriosa, non febbrile come ritmo, ma continuativa, senza soste, con solo il pomeriggio di una domenica al mese di riposo. Ci siamo anche resi conto che la gente era amica, e si riteneva affine agli italiani (forse per il ruolo che Italia e Cina, con i rispettivi imperi antichi, hanno svolto in Occidente e in Oriente). Io ho potuto farmi ospitare sei mesi da una famiglia non cristiana, cosa che i confratelli missionari del Giappone non sognavano minimamente di poter fare. E in quel tempo si poteva approcciare la cultura cinese nella sua ricchezza millenaria a Taiwan molto meglio che nella Cina continentale. Nell'isola si godeva di una buona apertura e libertà, anche se c'erano notizie del sequestro di qualche persona sospettata di comunismo, specie tra i giovani studenti.

C'era poi l'ambiente della comunità saveriana. Qualche mese prima di noi erano arrivati a Taiwan i padri Enrico Frassinetti e Ermanno Zulian, due veterani che dovevano preparare il terreno per noi. I due si diedero da fare e ci ricevettero bene, però non ci diedero esempio di armonia, perché erano agli antipodi per temperamento e pensiero.

Padre Enrico era un conte, attento alla parola, preciso, con alta autostima, orgoglioso delle sue amicizie statunitensi, altolocate e generose. Era anche parecchio critico nei confronti di chi non lo valorizzava. Credo che non avesse esorcizzato il risentimento per la morte del fratello, il p. Mario Frassinetti, regista, deceduto giovane in Cina, a causa di un'appendicite degenerata in peritonite (egli giudicava che in quell'occasione i superiori trascurarono di curarlo).

Padre Ermanno Zulian era un contadino veneto, semplice, estroverso, industrioso, chiamato «il Balilla». Aveva imparato più di un'arte, «mettendola da parte». Aveva salvato vite umane in Cina continentale, come medico, al punto di essere insignito con medaglia al merito da Mao Zedong. Subito p. Ermanno si diede da fare come parroco (proverbiale le visite lampo che faceva all'alba, per trovare le famiglie ancora unite per il caffè del mattino). Si prodigò anche nell'insegnamento della lingua spagnola per i giovani taiwanesi che intendevano emigrare.

I due padri non dialogavano e noi tre giovani dovemmo aiutarli con la nostra... saggezza. Però nei primi due anni noi non siamo vissuti con loro, perché loro abitavano a Taipei, mentre noi eravamo alloggiati presso l'Istituto linguistico della Fujen, tenuto dai Gesuiti e dai Verbiti, nella città di Xinzhu. Ci ritrovavamo insieme tutti e cinque a Taipei nelle vacanze e in qualche weekend. Ad ogni modo, gli screzi tra i due veterani non erano tali da creare grandi problemi: p. Ermanno si tuffava nel suo lavoro e p. Enrico fu presto sfidato (e in seguito gratificato) dalla costruzione dell'Ostello.

Puoi indicare alcune difficoltà emerse nei vostri primi passi?

La visione missionaria di noi tre era abbastanza convergente. Non andavamo a conquistare spiritualmente un popolo pagano, ma a trovarvi Dio in certo grado già presente. Perciò nel sacro terreno cinese dovevamo toglierci le scarpe per rispetto. Questo ci impegnava nell'empatia, nella ricerca e nel dialogo. Il nostro modello era Matteo Ricci. Dopo il Vaticano II si parlava di missione come testimonianza, inculturazione, cammino comune verso la verità... Andavamo più a salvarci che a salvare. Solo quando io ho chiesto di passare qualche tempo in una famiglia, p. Zulian dissentì perché si trattava di una famiglia pagana, quindi con costumi depravati, che erano peggiorati nei cinquant'anni di presenza dei giapponesi nell'isola. Ma i timori di p. Zulian si mostrarono infondati.

Noi avevamo pareri differenti su Mao Zedong. Io ero il più simpatizzante col Timoniere, per le sue scelte in campo sociale, come la sua critica all'accademismo, la sua lotta alla fame (Mao dava una ciotola di riso a ogni cinese) e la preoccupazione per la salute del popolo (come nel caso dei «medici scalzi»). Anche la figura di Zhou Enlai rassicurava, perché garantiva che gli eccessi rivoluzionari di Mao sarebbe stati controllati. Quello che dispiaceva e lasciava perplessi in Mao era la scelta culturale anticonfuciana e la sua negazione di Dio. Su questo ho dettagliato il mio parere nel libro *Ho incontrato il dragone. La cultura cinese raccontata agli amici*, La Piccola Editrice, 2007, Celleno (Vt).

Quali erano le possibilità di lavoro missionario che vi aspettavano?

Alcuni sogni...

Tornando a noi tre, ci siamo presto orientati secondo le nostre preferenze e attitudini, con molta comprensione perché eravamo complementari. Marcelli diventò evidentemente il Superiore, perché più vecchio e equilibrato dei tre. Noi ammiravamo il suo spirito di servizio, di sobrietà, di orazione. Lui era anche il più propenso al lavoro di pastorale diretta. Grazie a Dio, il vescovo di Taipei ci aveva assegnato una parrocchia, della quale p. Ercole fu nominato parroco. Quanto a me, io ero il più incline all'arte, alla creatività, e quindi a lavorare con la gioventù. Decidemmo che io dovevo dirigere l'Ostello che era in fase di costruzione per albergare 72 giovani studenti universitari. Umberto Bresciani doveva essere il nostro "Matteo-Ricci-in-Cina". Lui si era liberato per continuare gli studi; per questo si iscrisse alla Maryland University che aveva una filiale a Taiwan.

È interessante notare che noi ci completavamo anche per quello che concerne il campo religioso: i cinesi parlano delle tre grandi dottrine o religioni. Fin dall'inizio ci siamo orientati ciascuno di preferenza verso una religione, rispettivamente: Umberto verso

il Confucianesimo, io, Arnaldo, verso il Taoismo e Ercole verso il Buddhismo (fece anche un ritiro in un monastero buddhista).

Alcune scelte: l'ostello, la parrocchia...

Le scelte sono state tranquille. Il lavoro parrocchiale era in continuità con tutta la tradizione del lavoro pastorale dei Saveriani nella grande Cina. D'altra parte non si voleva eccedere nelle strutture: la parrocchia doveva essere una comunità semplice, fedele, unita... La chiesa per le celebrazioni era... il salone ricavato e previsto allo scopo nell'ostello, al piano terreno. In questo modo si sperava, chissà?, di attrarre qualcuno dei giovani universitari nel cammino dell'iniziazione alla vita cristiana.

Quanto all'ostello, esso offriva la possibilità di lavorare con i giovani e perfino evangelizzarli. Anche le chiese protestanti presenti nell'isola avevano ostelli. L'ostello rispondeva anche a una necessità reale, perché non pochi universitari venivano da fuori e non disponevano di risorse o di strutture pubbliche al bisogno. Essi frequentavano l'università al mattino e nell'ostello potevano studiare e dormire. Nell'ostello c'era anche una terrazza con lavandini per il bucato. Per le refezioni gli studenti trovavano ristoranti a buon mercato tutt'intorno. L'ostello constava di 18 stanze, con quattro letti e quattro tavolini ciascuna. Fin dall'inizio i 72 posti furono occupati, senza difficoltà.

L'ostello non è stato costruito con offerte che p. Enrico aspettava dagli amici nordamericani (i quali lo delusero), bensì, soprattutto, con l'aiuto di un benefattore italiano, al quale io ero stato raccomandato da P. Walter Gardini. Si trattava dell'industriale Mario Pavan, di Galliera Veneta (PD), padrone di una rete multinazionale di macchinari per pastifici.

La chiusura della missione

Entrando nel tema della chiusura, evidentemente molti si sono meravigliati di questo fatto strano, illogico: un capitolo generale (1967) decide l'apertura di una missione e il capitolo generale seguente (1971) ne decide la chiusura. Come si spiega?

In questa «*novela*» ci sono vari personaggi. Ma è bene riassumere e semplificare. Non saprei dire chi e perché collocò la chiusura di Taiwan nell'ordine del giorno del capitolo. Nell'occasione noi non eravamo ancora «delegazione». Nostro rappresentante al capitolo era p. Giacomo Doneda, capitolaro eletto della missione del Giappone. P. Doneda era dichiaratamente fautore della chiusura per almeno tre motivi: 1) la prospettiva di una

missione con soli tre padri (essendo previsto il ritiro dei due veterani) non si reggeva e aumentare il numero di noi tre non era fattibile, essendo l'Istituto in fase decrescente come vocazioni; 2) la missione si prospettava per «mandarini», più intellettuali che pastori e questo avrebbe richiesto fuga di cervelli; 3) (il motivo più pesante) volendo cominciare una missione con la prospettiva di entrare, domani, nella Cina continentale, Taiwan era il luogo meno indicato come trampolino, a motivo dello stato permanente di guerra (seppure fredda) tra la Cina comunista e la Cina nazionalista.

I capitolari vollero ascoltare altre voci e pareri sul tema. Fu convocato il p. Enrico Frassinetti che fece una difesa molto aulica e altisonante, ma non convincente. Siccome io, p. De Vidi, mi trovavo in Italia per esami medici, fui invitato a intervenire. In una sessione del capitolo ho potuto presentare la situazione di Taiwan in modo più completo — nella sua prospettiva di grande interesse, ma non priva di qualche perplessità. Personalmente io avrei perorato di più la continuità della missione, perché ne ero profondamente convinto... ma alla vigilia del mio intervento, Ercole e Umberto mi comunicarono la loro indecisione, chiedendomi di non pronunciarmi direttamente in favore della continuità. È ciò che ho fatto. Anche quando un capitolare mi chiese di dichiarare la mia scelta, io ho ribadito che il mio compito era di fornire gli elementi necessari perché loro, i capitolari, assumessero la loro responsabilità di decidere.

Uscii dalla sala capitolare e, più tardi, seppi che i capitolari avevano deciso la chiusura della missione di Taiwan con appena un voto di differenza. Mi fu riferito che ci fu anche la richiesta di una nuova votazione, ritenendo che un solo voto era insufficiente per una decisione così pesante. Ma vinse il parere di chi ritenne la votazione non solo valida, ma anche significativa perché ciascuno che aveva votato per la chiusura si rendesse conto che il suo voto era stato decisivo. Chissà perché io sono passato alla storia come il principale responsabile della chiusura.

In campo affettivo gli psicologi affermano che il primo amore raramente è quello definitivo e che anzi è opportuno che sia sacrificato. Con questo si soffre, ma si cresce. In certo senso con me è stato proprio così: ho sofferto, ma quei tre anni di innamoramento mi sono serviti per la mia vocazione e per il mio apostolato. Nel libro che ho scritto spiego la mia rivoluzione culturale e teologica provocata dal contatto con la cultura orientale e con i cinesi. Oggi io ritengo che la relatività è indispensabile al missionario e soffro al percepire un etnocentrismo quasi generale in campo culturale e religioso.

L'esperienza mi è stata utilissima al CEM. Di fatto non c'è un'altra cultura così sviluppata come quella cinese per un salutare e arricchente incontro-confronto. Scrive Jacques Gernet: «La sola civiltà che abbia lasciato importanti testimonianze di una elabo-

razione filosofica senza ricorso ad una lingua di tipo indoeuropeo, è quella cinese». Lin Yutang: «Dove c'è una mente nazionale così etnicamente differente e storicamente isolata dal mondo culturale occidentale, abbiamo il diritto di aspettarci nuove risposte ai problemi della vita».

Alla mia apertura culturale hanno concorso i mesi passati nella famiglia Liu, che seguiva le tre dottrine; il giuramento di fratellanza con un giovane della famiglia (che è venuto a trovarmi recentemente in Italia da Taiwan); il contatto con i giovani nell'Ostello (alla partenza mi hanno donato la statua del Maytreia dicendo che io stavo sulla stessa strada di quel «Bodhisattva»); le poesie cinesi che ho tradotto...

Il direttore dell'Istituto linguistico, p. Bernard Chu, che era Superiore dei Gesuiti per l'Estremo Oriente, quando venne a conoscenza della decisione capitolare generale, propose a p. Frassinetti che io restassi a Taiwan per lavorare con lui. A quanto pare, trovava il mio modo di fare molto empatico con la cultura cinese. Egli aveva già abbozzato un curriculum: io sarei rimasto a Taiwan lavorando con lui e con i giovani per due anni, in seguito sarei andato a fare post-graduazione in *Counseling* in California, per poi tornare e assumere la pastorale giovanile dell'isola. Risposta di p. Frassinetti: «Il re che possiede un grande gregge, vuole la pecorella di Uria». Naturalmente p. Chu non ha insistito.

Qual è il tuo parere sulla missione a Taiwan oggi?

Non so che dire. È la prima volta che mi si chiede il parere, ma sono rimasto all'oscuro di tutto.

